إميل بوترو

فَلسُفَة كَانْط

ترجمة

الدكتور عثمان أمين



فلسفة كانط

كلمة المترجم

عن بوترو وفلسفته[1]

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثارت فلسفة كانط في مجال العلوم الوضعية دفعة قوية. فقد كان الموقف الغالب حينذاك موقفا هو أقرب الى قلة الثقة بالفلسفة الخالصة ، خصوصا بعد ما بدا للأذهان من اسراف الميتافيزيقا الهيجلية اسرافا ساقها الى التماس الاحاطة بفروع المعرفة جميعا . هذا الى أن تكاثر الكشوف العلمية دفع الناس الى الافتتان بالعلم ، وجعلهم يرونه قادرا على حل جميع المشاكل . وسرعان ما نجمت عن التطبيقات العلمية فلسفة جديدة تجاهر بالمادية ، كما كان الشأن في «الفلسفة الوضعية» التي بشر بها «أوجست كونت» . وأعلن أنصار الوضعية أن كل شيء انما يتشكل وفقا لتفسير المادة تفسيرا عقليا ووفقا لطابعها الحسي طابع الكم والمقدار ، ذاهبين الى أن كل شيء في هذا الوجود يستند الى تصورنا للطاقة وبقائها ، وان القوانين التي تنتج عنها ثابتة راسخة لا تتخلف ، وفي الامكان تطبيقها على الأشخاص والأشياء ، فهي تحكم العالم النفساني والعالم الخارجي على حد سواء .

---

(١) ولد بوترو في « منروج » (بمقاطعة السين بفرنسا) سنة ١٨٤٥ ، ومات في باريس سنة ١٩٢١ . وقد كان أستاذا للفلسفة في « مدرسة المعلمين العليا » وفي « السربون » . وله مؤلفات قيمة عن الفلسفة وتاريخها ، نذكر منها : « الحدوث في قوانين الطبيعة » باريس ١٨٧٤ - و « بسكال » باريس ١٩٠٠ - و « سيكولوجية التصوف » ١٩٠٢ - « العلم والدين في الفلسفة المعاصرة » ١٩٠٨ - « وليم جيمس » ١٩١١ - « الفلسفة والحرب » ١٩٦١ - « الأخلاق والدين » ١٩١٨ - « دراسات في تاريخ الفلسفة » ١٩٢٥ - « فلسفة كانط » ١٩٢٦ - « دراسات في تاريخ الفلسفة الألمانية » ١٩٢٦ - « الطبيعة والروح » ١٩٢٦ - « الحقائق الأبدية عند ديكارت » (باللاتينية) ترجمة كانجلهم ، ١٩٢٧ . وقد ترجم بوترو في صدر شبابه عن الألمانية الجزء الأول من كتاب تسلر « فلسفة الاغريق » ونشره بباريس سنة ١٨٧٧ ، وقدم لكتابي ليبنتز : « المونادولوجيا » ١٨٨٠ و « المحاولات الجديدة » ١٨٨٦ بمقدمتين مستفيضتين بحث فيهما ليبنتز وفلسفته .

لكن هذه « الحتمية » العلمية ، التى تقوم على واحدية مادية ، والتى تريد أن تفسر بالمادة وحدها كل ماينطوى عليه الوجود من تعقيد ، مالبثت أن أثارت عليها هجوما عنيفا من جانب فريق من كبار المفكرين · وسرعان ما كشف الفحص الدقيق عن أخطاء هـذه النظرة ومغالطاتها وبعدها عن الوقائع · فلم يكن عجيبا أن نرى « لوتسه » و «رافيسون» و «رنوفييه» وبخاصة « اميل بوترو » وبرجسون ووليم جيمس ، يحملون جميعا علم المعارضة والنقد والتفنيد · وفى مستهل القرن العشرين رسمت نظريات هؤلاء الفلاسفة خطوط مذهب روحى عميق، فكانت مرحلة حاسمة من مراحل فكر ذى جدة وخصوبة وثراء أصبح سمة عصرنا هذا · رأينا بوترو وقد اصطنع منطقا ذا حظ عظيم من المرونة ، يقبس من أرسطو وليبنتز وكانط وشلنج ، ومن « رافيسون » ، و « رنوفييه » ·

ونهض بوترو ، على اتساق مع خصائص العبقرية الفرنسية ، لنصرة الدعوى الفلسفية التقليدية ، دعوى حرية الارادة ، تلك التى كانت المسألة الأثيرة لدى ديكارت ، والتى جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبه بالخالق سبحانه . وأعلن بوترو فى مواجهة «الضرورة» الهيجلية ، نظرية عن « الحدوث فى قوانين الطبيعة » ، وصرح بأن « حرية الارادة الانسانية غاية فى ذاتها » ·

ولبوترو رأى مشهور فى الفلسفة والعلم نجمله فى قولنا ان الفلسفة لا ينبغى أن توضع مع علوم الوقائع فى صعيد واحد ، وأن واجب الفلسفة هو أن تعين الانسان لا على أن يعرف فحسب ، بل على أن يفهم ، أى أن يرد الى ذاته كل شىء خارج عنه : فالانسان « انما يفهم الأشياء بقدر ما يجد نفسه فيها » ، وعلى هذا المعنى يكون الفهم هو التقييم أو التقدير ·

والفلسفة عنده هى العلم المعيارى على الأصالة · فالانسان الواعى لا يستطيع ، وما ينبغى له أن يفصل بين معرفة «ما هو كائن» ، وبين السعى الى « ما ينبغى أن يكون » . والفلسفة هى عمل العقل الذى يستخدم العلم والحياة لكى يحقق نفسه .

ويمضى بوترو فى تطبيقه لهذه الفكرة عن الفلسفة ، فينقد ما أدلى به البعض عن الكون من آراء تتسم بالحتمية التى ظنوها مفروضة من العلم نفسه ، وهو يبين أن كل لحظة من تاريخ الكون يتجلى فيها ضرب مما يطلق عليه اسم « الحدوث » ، وهو سمة ما هو كائن ولكن كان يمكن ألا يكون ثم يقول ان الانسان لا يستطيع من الممكن المنطقى أن يستخلص الكائن

الواقعى الذى هو أغنى من هذا الممكن • وقوانين الطبيعة ليس لهـا من الضرورة والثبات ما كان ينصوره بعض الفلاسـفة والعلماء المحـدثين : « ليس لدينا هنالك سوى علاقات معطاة فى التجربة وحادثة مثلها » .

ويزداد «الحدوث» حين ننتقل بفكرنا من المادة الى الحياة ، ومن الحياة الى الوعى : « فى العوالم الدنيا يشغل القانون الطبيعى مكانا يبلغ من سعته أنه يكاد أن يكون بديلا للكائن • أما فى العوالم العليـا فيكاد الكائن أن ينسينا القانون الطبيعى •

وقد ألح بوترو على فكرة الحرية فى الأفعال الانسانية ، وأفسح ، الى جانب العلم، مكانا للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية. وكان يرى أن الدين فى جوهره تجربة داخلية وممارسة جوانية ، وليس صيغا ورواسم خارجية . وكتب فى الصراع بين العلم والدين فقال : «ان أمر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يراقب فى ثنايا التاريخ ، يثير أشد العجب : فانه على الرغم من تصـالح الدين والعلم مرة بعد مرة ، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التى بذلوها ملحين فى حل هذا المشكل حلا عقليا ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح : ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب • على أن هذين النظامين لايزالان قائمين • ولم يكن مجديا أن تحاول العقـائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق ، وكأنما انعكست الآية منذ ذاك ، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع » (١) .

وتصدى بوترو لنقد ما شاع فى عصره من الاتجاه الى معالجة التجربة الدينية معالجة نفسية واجتماعية • واشتهر بدأبه على الدفاع عن الحرية و « اللاحتمية » ، وكان فى ذلك متأثرا بالروحية الفرنسية النابعة من مذهب « مين دو بيران » . والروح الفرنسى ميـال بطبعه الى أن يجعل للحرية أكبر حظ ممكن فى الأمور الانسانية ، كما قال بوترو نفسه .

وقد كان لبوترو أثر لا ينكر على جميع المفكرين المعاصرين النازعين نزعة روحية ، وعلى رأسهم برجسون وموريس بلوندل •

عثمان أمين

(١) بوترو : « علم ودين » باريس ١٩٢٢ ص ٣٤١ – ص ٣٤٢ (نقـلا عن ترجمـة المغفور له الاسـتاذ مصطفى عبد الرازق فى « الدين والوحى والاسـلام ١٩٤٥ ص ١٧) •

تنبيه :

الكتاب الذى نقدمه اليـــوم الى قراء العربية ظهر بالفرنسية سنة ١٩٢٦ بمكتبة « فران » الفلسفية ، تحت عنوان «فلسفة كانط» ويسعدنا أن ندع الحديث عنه للأستاذ «اتين جيلسون» ، صاحب المؤلفات الممتازة فى فلسفة العصر الوسيط ٠

ع ٠ أ

تصـــديـــر

بقلم الأستاذ جيلسون

الدروس المجموعة فى هذا المجلد قد ألقاها الاستاذ « اميل بوترو » فى السربون ، وقيدها أحد تلاميذه ، ونشرتها «مجلة الدروس والمحاضرات» للسنوات ١٨٩٤ ـ ١٨٩٦ و ١٩٠٠ ـ ١٩٠١ ٠

ونحن ننشر اليوم هذه الدروس ، بعد أن قمنا باصلاح بعض ماوقع فيها من غلطات ظاهرة ٠ واذن فليست الصفحات التالية من قلم « اميل بوترو » نفسه ، غير أنه يتجلى فى هـذه المذكرات من أمانة النقـل ودقة المراجعة ما يضفى عليها سمة الصدق وصحة النسب ، ويكفينا للاطمئنان الى أننا نسمع منها صدى قريبا لفكر الاستاذ ، بل اننا نتبين فيها طابع أسلوبه ٠ والذين يتذوقون الجمل الرشيقة التى كان يحلو للمؤلف أن يجعلها ثوبا لفـكره المركز العميق ، سوف يقرءون هذه الصـفحات ، فيجدون فيها من ذلك ما يطلبون ٠

وقد بدا لنا أن فى نشر هذه المحاضرات تحقيقا لأمرين جديرين بالعناية أولهما ، إن مثل هذه المجموعة من الدروس ، حتى فى حالتها هذه ، تستحق أن تحتل مكانا عاليا بين أوابد الكتب الفرنسـية الكلاسـيكية فى تاريخ الفلسفة ٠ وقد شرح «اميل بوترو» نفسه منهجه فيها بوضوح كاف يجعل من نافلة القـول أن نعـود الى الكلام فيه ٠ ولكن يحسن أن نلاحظ الى جانب ذلك أن هذه المحاضرات تؤلف وثيقة لا تقل أهميتها فى تأويل فكر « بوترو » عن أهميتها فى تأويل فكر « كانط » ٠ وبهذا الاعتبار نفسه تعد هذه الدروس فتحا جديدا فى تاريخ الفلسفة الفرنسية الحديثة ٠ لقد كان لهذا المؤرخ العظيم للأفكار مثل أعلى يسعى اليه ويصرح به : وهو أن يعتنق أفكار الفلاسـفة الذين يتأول فلسفتهم اعتناقا تاما ، ويقبل عليهم اقبالا لا تحفظ فيه ، ومع ذلك يحرص على أن يبقى بازائهم حرا تمام الحرية ٠ وقد يجد بعض الباحثين فى هذا المطمح وهما بعيدا عن الواقع ،

ولكنه مع ذلك مطمح يجد ما يحققه هنا أمام أبصارنا • والذين يشكون فى امكان الجمع بين انخلاع الانسان عن شخصيته انخلاعا تاما ، وبين بقائه حرا فى البحث ، نستطيع أن نرد عليهم منذ اليـوم بأنه ربما كان ذلك شرطه الضرورى ، وأنه لا تستطاع الهيمنة على فكر مادام يخفى سره عمن لم يتمثله تمثلا تاما . فاذا كنا فى هذه الصفحات نرى « اميـل بوترو » متابعا « كانط » الى نهاية الشوط ، واذا كنا نراه ينهض مدافعا عن فلسفة «كانط» ويرد عنها جميع التأويلات المحرفة التى ذهبت بها طرائق شتى، فذلك لكى يتيسر له أن يحدد موقفه منها • ويبقى مستقلا عن مذهب لم يعتنقه أبدا •

سيظل هذا الكتاب جديرا بفكر جمع بين المرونة والرصانة •

اتين جيلسون

القسم الأول

الإستطيقا والأناليطيقا الترنسندنتاليتان

الفصل الأول

المشكلة الكانطية

١ ـ تكوين أفكار كانط حتى سنة ١٧٧٠ :

لقد كان فى حياة الفيلسوف العقلية بعض التشتت أول الأمر ، كما صرح هو نفسه بذلك ٠ واذن فلنلق نظرة على الفترة السابقة على النقد٠٠ نشأ كانط فى صباه نشأة « قنوتية » أخلاقية فيهـا صـلابة وتقشف ، فتركت تلك التربية فى نفسه أثرا عميقا : تلك هى التربية التى تلقاها عن أمه «أنا رويتر» ، ثم تلقاها عن أستاذه الأول «شولتس» مدير مدرسة فردريك . وقد كانت « القنوتية » فى البروتستانتية تمثل المعارضة بين القلب والحياة الباطنة والايمان الشخصى وبين التعـاليم المفروضة الجافة والشعائر والمراسيم «الشكلية» ٠ تشيع كانط بذلك التعليم وأذعن له وكذلك أقبـل على تعليم آخر كان فى نظره قريبـا منه ، وهو تعلم اللغة اللاتينية ، اذ كان يرى فى اللاتينية وآدابها تعبيرا رائعا عن روح النظام والترتيب والواجب ٠

وفى سنة ١٧٤٧ شرع كانط فى الكتابة تبعا للظروف والمناسبات، وتناولت عنايته شتى الموضوعات : نراه تارة موفقا بين ديكارت وليبنتز فى مسألة القوى المؤثرة ، ونراه تارة أخرى متابعا «نيوتن»، اذ يدرس نظرية نظام العالم محاولا أن يكمل عمل الرياضى الكبير بمحاولة هى أشد جرأة، وهى أن يستخدم منهج نيوتن ومبادئه العامة فى تخطيط نشأة للعالم ٠ ونراه يبحث عن علاقات الفلسفة والرياضة فى مناسبة سؤال طرحته أكاديمية برلين فى احدى المسابقات ٠ واستهوته بحوث الأخلاق التى نشرها مفكرو الانجليز ، مثـــل « شافتسرى » و « هتشسون » و « هيوم » ، كما زاد اعجابه بجان جاك «روسو»٠ وهام بالمسائل الأخلاقية ، وبحث عن مبادىء الذوق والحس الاخلاقى وفكرة الواجب والشرف والصفات الحميدة ٠ بل انه اهتم برؤى « سويدنبرج » ، والف رسالة ـ صورتها هزل وحقيقتها

جد ـ قارن فيها بين أحلام أهل الاشراق وأحلام الميتافيزيقا . ولعل كانط قد تأثر بكتاب « المحـــاولات الجديدة » للفيلسوف ليبنتز الذى ظهر سنة ١٧٦٢، فدرس العلاقات بين الفضاء والأجسام. وأخيرا تأثر بالفيلسوف « هيوم » الذى أيقظه من سباته القطعى ، فدرس مشكلة العلية وحقيقة المعرفة البشرية .

٢ ـ نشوء المشكلة النقدية فى ذهن كانط :

أمران قاما فى ذهن كانط واعتبرهما حقيقتين لا نزاع فيهما ، وهما الأخلاق والعلم . أما الأخلاق ـ التى لم يكن يفصل بينها وبين الدين ـ فقد تبدت له أمرا واقعا ولا يستطيع أن يزعزعها أى استدلال ، ولقــد كان يحلو له طول حياته أن يردد هذين البيتين من شعر « جوفنال » : « صدقنى ، ان أشــنع الآثام أن تؤثر العيش على الشرف ، وأن تضحى بمبــادىء السلوك حرصا على الحيـــاة » . وقد كتب كانط نفسه سنة ١٧٨٢ هذه العبــارة : « لا يوجد الا شىء واحد نحن على يقين منه : وهو واجبنا » . وبدا له أن فكرة العلم الكامل قد حققها « نيوتن » ، واعتقد أنه فى كتابه «التاريخ الطبيعى للسماء» قد وسع مجال المعارف النيوتونية وأنه استطاع أن يفسر نشوء نظام العالم بيقين كيقين « نيوتن » . واذن فالعلم من حيث انه يثبت قوانين العـــالم الواقع ، ومن حيث ان له يقينا جازما ملموسا ، قد نظر اليه كانط نظره الى حقيقة ثابتة .

وليس فى هذه الفكرة اليوم شىء يثير دهشتنا . ولكن قد كان لها فى التاريخ أهمية كبيرة . فقد كان القدماء على العموم يرون أن الوجود ـ لا العلم ـ هو الشىء الثابت ، وهو مادة الفلسفة : فاذا لم يتفق العلم مع الميتافيزيقا ، فالعلم هو الذى يلزمه ان يطأطىء رأسه . والميتافيزيقا مثلا تقرر « أولانيا » أنه لا يمكن أن يقوم علم من أشياء متغيرة .

أما كانط فيرى أن الوجود ليس موضوع الفلسفة المبــاشر ، وانما موضوعها العلم والأخلاق، والعلم والأخلاق أمران واقعيان. واذن فالفلسفة لاتستطيع أبدا أن تناقش مسوغاتها . ومذهب كانط لايبحث ابدا فى مسألة امكانهما، اذ أن وجودهما الواقع هو نقطة البداية عند الفيلسوف. وهو لا يتساءل عما اذا كان العلم والأخلاق ممكنين ـ فانهما عنده ممكنان ما داما موجودين ـ وانما يتساءل : كيف كان العلم والاخلاق موجودين ، وما أصولهما ، وكيف نفسر وجودهما ؟ وهذا شبيه بالمشكلة التى عرض

لها نيوتن : العالم موجود ، والمطلوب أن نضفى عليه نسقا منظما . وقد طمع كانط فى أن يكون نيوتن الميتافيزيقا ٠

فالعلم والأخلاق أمران تستطيع الفلسفة أن تدرسهما وأن تحللهما، ولكنها لا تستطيع أن تشك فى وجودهما ومسوغاتهما ٠

وشرع كانط فى التفكير فى هذين الأمرين وفى طبيعة العلم والأخلاق، وانتهى به التفكير الى أن وجود هذين العلمين يثير مشكلات كبيرة: فالفلسفة أمام العلم والأخلاق تأخذها دهشة من قبل تلك الدهشة التى هى عند أفلاطون بداية المعرفة . أولا : كيف يكون التوفيق بين العلم والأخلاق؟ لقد بين كانط فى كتابه « أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا » وجه الصعوبة فى التوفيق بين مجال العلم ومجال الأخلاق : ذلك أن الأخلاق تتطلب عالما بأسره من الاشياء التى تجاوز المحسوسات ، وهى أشياء لا حاجة بالعلم اليها ٠ بل ان العلم قد ينظر الى تلك الاشياء التى تريد الميتافيزيقا أن تفسر بها الحياة الأخلاقية والدينية نظره الى الهواجس والأوهام العقلية التى لا حقيقة لها ٠ أما العلم فانما يقوم على الرياضيات والتجربة ، وهما لا شأن لهما بعالم الميتافيزيقيين ٠ فالعلم والأخلاق اذن شيئان ليس بينهما تجانس على الاطلاق ، وليس يدرك الذهن صلتهما على الاطلاق٠ وليس هذا كل ماهنالك فاننا الآن اذا اعتبرنا العلم والأخلاق فى ذاتهما وجدنا احزاءهما غير متجانسة ٠

يتألف العلم من هندسة وتجربة ٠ فهل هما شىء واحد ؟ كلا ، فالهندسة تفيد الاتصال والانقسام الى مالا نهاية ، والعلم المؤسس على الهندسة « ميكانى » ، يستبعد كل ضرب من ضروب الطاقة ، فى حين أن العلم الطبيعى يفيد طاقات وعناصر لا متصلة ، ويفيد الفراغ واللامتناهى، وكذلك من حيث المنهج : تبنى الهندسة تأليفات ، أما العلم الطبيعى فينظر فى تأليفات جاهزة ويحللها .

وعلم الأخلاق أيضا مؤلف من أجزاء غير متجانسة ، نرى فيه نظرية الفضيلة . وخاصة الفضيلة هى الفعل الذى انما يتم طبقا لمبادىء : والفعل الأخلاقى هو الفعل الذى يتم وفقا للشعور بجمال الطبيعة البشرية وكرامتها .

ولكن فى الأخلاق أيضا نصيب للميول والحساسية ٠ واذن فهنالك نوعان من الفضيلة : فضيلة أصلية ، وفضائل فرعية ، كالشعور بالشرف والسماحة والتعاطف ، وهى مشاعر تعاون المبادىء وقد تقوم مقامها أحيانا٠

تبين كانط ذلك اللاتجانس في العلم ، والاخلاق ، وسلم به أول الامر دون أن يبحث عما يربط بين هذه الأجزاء المشتتة • ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، بل تابع جهوده في التحليل ، فوجد أن هذه المعاني ـ التي كانت أول الامر ماثلة في ذهنه في آن واحد ، والتي بدت له بعد ذلك غير متجانسة ـ قد أصبحت الآن متناقضة تناقضا حقيقيا •

شرع في تحليل فكرة الهندسة ، فكرة علم رياضي ، فتبين أن في صميم تلك الفكرة فكرة حدس أولاني • أي فكرة فعل يرى فيه الذهن ، قبل كل تجربة ، موضوعا محددا • ولكن أليس يبدو أن ذلك تناقض في التعريف نفسه ؟ فان الحدس ، مهما يكن فوق المحسوسات ، هو اتصال الذهن بشيء آخر غيره ، أي أنه تجربة .

وتناقض مثله في علم الطبيعة : ذلك أن علم الطبيعة كما يفهمه كانط أعني علم الطبيعة النيوتوني ، يعيننا على أن نضع أولانيا قوانين الطبيعة• ولكن كيف يستطيع الذهن أن يعرف أولانيا ماسيتم في شيء غيره ؟ ولننظر مثلا في علاقات جزأي العلم ، وهما الرياضة والطبيعة • انك اذا تصورت العالم محكوما بالرياضة رأيته لامتناهيا في الزمان وفي المكان ومنقسما الى مالا نهاية ؛ واذا تصورته محكوما بالطبيعة وجدته متناهيا في الزمان والمكان ومؤلفا من أجزاء بسيطة • فهذان عالمان متناقضان : واذن فالعالم نسيج من المتناقضات في عناصره وفي علاقة هذه العناصر بعضها ببعض •

وعلم الأخلاق كذلك يفترض عنصرين متنافيين : الواجب والطبيعة أو الفضيلة والسعادة • والحرية يجب أن تكون بمأمن من كل ضرب من ضروب الاندفاعات الطبيعية ، والا لكانت قوة آلية ، فالحرية والطبيعة متداخلتان متباعدتان • وكذلك الفضيلة والسعادة •

وأخيرا اذا قابلنا العلم بالأخلاق رأينا العلم قائما على فكرة الضرورة، في حين أن الاخلاق قائمة على فكرة الحرية • ففي هذا الطور الثالث من أطوار الفكر الكانطي نجد العلم والاخلاق متناقضين ، فما عسى أن يخرج من تلك الملاحظة ؟

انتهى « هيوم » الى التشكك حين رأى أحد هذه المتناقضات ، اي التعارض بين قانون الفكر وبين قانون العلية : رأى هيوم أن العلية لا تجانس الفكر ، ولكنها متضمنة في كل معرفة للأشياء ، واذن فيمتنع على الذهن أن يعرف الأشياء بيقين • وهذا الانتهاء الى التشكك لايقبله كانط : لأن المسألة عنده ليست في أن ننظر فيما اذا كان اللازم أن نحافظ على يقين العلم والأخلاق أو أن نطرحه، وانما اللازم في نظره أن نوفق بينهما، لأنهما

أمران « واقعان » (données) والتوفيق بينهما أمر «واقع» . نقرأ فى هامش فى بداية « التمهيدات » : « اننا نعرف من أول الأمر أن شك هيوم لا يمكن أن يقبل ، لأنه يهدم العلم والأخلاق » .

وعلى هذا النحو توضع المشكلة النقدية .

كيف كان العلم ممكنا ؟ وكيف كانت الأخلاق ممكنة ؟ وكيف كان الاتفاق بين العلم والأخلاق ممكنا ؟ «كيف» ، بمعنى على أى الأسس يقوم العلم والأخلاق بحيث يكونان مؤلفين من عناصر متناقضة فى الظاهر يريد كانط ، بتحليل أعمق مماقام به الفلاسفة الذين سبقوه ، أنيكتشف الموضع المستور الذى يتم فيه الوفاق . ما المبدأ الذى سيضع النظام والمقياس والاتزان فى هذا الاضطراب ؟ وما المبدأ الذى سيكون للعالم الميتافيزيقى مثلما كان ، عند «نيوتن» ، مبدأ الجذب فى العالم الفيزيقى؟

هذا المبدأ ينبغى ألا يكون افتراضا محضا ، بل ينبغى أن يكون حقيقة أعم من الافتراض ، على نحو ما كان الجذب العام فى الميكانيكا السماوية . لكن المصدر الوحيد لكل معرفة ــ فى نظر كانط ــ هو التجربة فمنها ينبغى اذن أن يخرج العلم بطابعه اليقينى : وتخرج الأخلاق بطابعها الالزامى الوجوبى . فالكشف فى ظروف التجربة ، عن المبادىء التى تجعل العلم والأخلاق ممكنين عبارة عن انشائهما وتحديد مالهما من أهمية ومدى .

٣ ــ الأهمية التاريخية للمشكلة النقدية

للمشكلة النقدية أهمية تاريخية من عدة وجوه :

١ ــ فهى أولا ، فى نظر الكثيرين ، نتيجة للنزاع بين العقليين والتجريبيين . يقول « كونوفيشر » ان فكر كانط قد مر قبل ظهور « نقد العقل الخالص » بطورين : طور قطعى وطور تجريبى .

ولكننا لا نستخلص من دراسة مؤلفات كانط أن الرجل كان مترددا بين القطعية والتجريبية . والصحيح انالقطعية والتجريبية قد اصطدمتا بفكره . وان مذهب الفيلسوف يمثل جهد الذهن البشرى للتوفيق بين هذين الاتجاهين فى الفلسفة .

وكان كانط قد تصور هذه المشكلة : تعقل الواقع، أىالحصول على علم يكون له طابعا الشمول والضرورة . وقد كان القدماء يرون الشمول والضرورة مثلا أعلى للعلم الكامل الذى يكون بهذا الاعتبار مرضيا للعقل

ارضاء تاما ، ولكنه يكون في الوقت نفسه منصبا على الواقع المحسوس • ومضت مدرسة ديكارت ومدرسة « بيكون » فى انجاز هذه المهمة • ولكن سارت المدرستان فى طريقين مختلفين: ذهبت مدرسة ديكارت من الفكر الى الأشياء ، فقال ديكارت : أفكر فأنا اذن موجود ، وسار ديكارت متدرجا من وجوده باعتباره كائنا مفكرا ، فاستخلص منه وجود الله ووجود الأشياء الخارجية ، وجهد « سبينوزا » و « ليبنتز » فى ايصال الفكر الى الواقع • أما « لوك » و « هيوم » فقد وجدا عناصر بسيطة فيها آثار الأشياء على الذهن ، فحاولا ايصال الأشياء الى الفكر •

وقد وقع هذان المذهبان فى صعوبات خطيرة ، ولم تستطع المدرستان أن تتغلبا عليها • فتساءل كانط عما اذا كانت المسالة موضوعة وضعـا غير صحيح ، وعما اذا لم يكن من قبيل الوهم أن نتخيل رابطة معرفـة بين الذهن والأشياء الخارجة عنه أو الأشياء كما هى عليه • فمذهبه يبدو لنا نتيجة لهذه الدراما الفلسفية الكبيرة القائمة بين العقليين والتجريبيين فى ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر •

٢ ـ ولفلسفة كانط أهمية تاريخية أخرى : فقد كانت نقطة بداية لنظرات الفلسفة الألمانية • والمشكلة التى تشغل المنزلة الأولى عند الفلسفة الالمانية هى تفسـير امكان علم « أولانى » للطبيعـة ، ومع ان كانط قد احتج من قبل على المثالية القطعية التى تستخلص من قوانين الفكر قوانين الوجود الا أن هذه المثالية ناشئة منه •

٣ ـ وأخيرا لفلسفة كانط على العموم قيمة تاريخية من حيث انهـا نقطة بداية لكل الفلسفات النقدية التى أدت مهمة كبيرة فى تاريخ الفكر الحديث ، والتى ما زالت فى شتى العصور ، باقية الى أيامنا هذه •

٤ ـ أهمية المشكلة فى الوقت الحاضر :

الفكرة التى تسيطر على بحوث كانط هى الفكرة التالية : التسليم بأن التجربة وحدها هى مصدر معرفتنا ، وأنه لا يكون لدينا معرفة فعلية الا اذا اعتمدنا على الوقائع، وفى الوقت نفسه تأييد الطابع المطلق للاخلاق. وهذا التصور فضلا عن غرابته ، فيه منافاة للتقاليد الفلسفية • فقد كان الناس من عهد أرسطو يعدون التجربة قاصرة عن امدادنا بمعرفة شىء له صـفة الضرورة ، فلم تكن التجربة فى نظرهم تسـمح الا بالاسـتقراء ، والاستقراء لايصل الا الى العام، المنظور اليه على انه قابل للاستثناء دائما. فالتجربة لا تمدنا الا بمعان ممكنة ونسبية : ذلك هو المذهب القديم ،واليوم ما زال كثيرون يرونه هو المذهب الكلاسيكى المقرر • لكن كانط أراد أن

يستخلص المطلق ، فى العلم وفى الأخلاق ، من التجربة • وهذا المذهب اذا دققنا النظر فيه وجدناه مطابقا تمام المطابقة لحالنا العقلية : فنحن كذلك لانريد أن نؤمن الا بالتجربة • وجميع التصورات التى لاتبدو لنا قائمة على التجربة مهما يكن حظها من الخصب، ننظر اليها على أنها نظرات ذهنية لا غير • وفى الوقت نفسه من ذا الذى يستطيع أن يقول اننا قد عدلنا عن فكرة علم مطلق واخلاق ذات سلطان شامل؟ اننا نريد أن نحيل هذا العالم المتغير، المتحرك ، النسبى، الى قوانين ضرورية • فالذى نريد أن نصل اليه هو العلم بما يتغير ، وهذا هو السبب فى أن العلم جـــاد فى تهذيب معداته وتيسير نظراته من المقياس والقانون ، لكى يتابع الطبيعة فى جميع منعطفاتها ومساربها • ونريد أن يصل الاستقراء الســـليم الى الضرورى •

والأمر كذلك فى الأخلاق : أيستطيع مفكر أن يقول اننا رضينا بمذهب الأخلاق التجريبى ؟ كل العلوم بذلت جهدها لايجاد مذهب فى الأخلاق • لكن لا الرياضة ولا الفيزيقا ولا التاريخ الطبيعى ولا التاريخ الأخلاقى نفسه ما من واحد من هذه العلوم قد تيسر له ذلك • ونحن لانزال نبتغى من مذهب الأخلاق أن يرسم لنا غايات ، وغايات ملزمة للناس • ومثل هذه الموضوعات لا يمكن استخلاصها من مشاهدة الوقائع وتفسيرها فحسب • ومع ذلك ففى الأخلاق أيضا لا نقبل أن يضل الانسان فى مجال الأحلام ، نريد أن نستمسك بالتجربة ، ونعتقد أن العالم المحسوس هو العـــالم الوحيد الذى أعطى لنا والذى فى مقدورنا أن نعرفه • واذن فالمشــكلة الكانطية هى مشكلتنا ، وما كتبه كانط فى مؤلفاته أمور تهمنا •

يضاف الى هذا أننا معشر الفرنسيين ، نجد أن صلتنا بفلســفة كانط فى الوقت الحاضر أوثق مما كانت منذ نحو خمسين عاما • لقــد درست فلسفة كانط لذاتها ، درسها الاستاذ « جانيه » فى السربون ابتداء من سنة ١٨٦٧، ودرسها الأستاذ «لاشلييه» فى مدرسة المعلمين العالية، وعلمها المسيو « رنوفييه » والمسيو « بيلون » فى مجلة « النقد الفلسفى » وهذه الدراسات قد ساهمت فى نهضة الروح الميتافيزيقى فى بلادنا • والآن وقد عادت الميتافيزيقا الى الظهور ، نشعر من جديد بالحاجة الماسة الى المقابلة بين علوم العقل وعلوم الطبيعة ، حتى بدت الفلسفة اليوم وكأنها علم العلوم ، ولم تعد علما منفصلا • واذن فليست العودة لدراسة « كانط من قبيل بحوث المحققين والمؤرخين واصحاب الهوايات ، بل هى تحصيل لما ينفعنا فى مواجهة المشكلات من معرفة وعزيمة •

الفصل الثانى

منهج كانط

١

بدأ الأستاذ بوترو محاضرته ببيان منهجه فى دراسة فلسفة كانط دراسة تاريخية فقال : لا أريد أن أشيد تلك الفلسفة ، ولا أن أتأولها وفقاً لما صارت اليه بعد ، ولا وفقا للمذاهب التى تولدت عنها ، انما أريد أن أضع نفسى فى موضع كانط ، فأحاول أن أشرح فلسفته كما كان يمكن أن يشرحها هو نفسه ٠

لكن بعد أن أبذل فى هذا السبيل جهدا صادقا ودائبا جدا ، أحاول أن أستخلص من هذه الدراسة التاريخية ما يكون فيه بعض النفع فى حل المسائل التى لابد لنا من مواجهتها اليوم ٠ وانى أفصل كل الفصل بين المهمتين ، فلا أدخل فى الدراسة التاريخية أى اعتبار نظرى ٠ غير أنى لست بغافل عن أن التاريخ لاينبغى أن يرضى تطلعنا الى المعرفة واشتغالنا بالتحصيل والهواية فحسب ، بل ينبغى أن يكون نافعا لنا من أجل الحياة ٠

لا بد لنا بادىء ذى بدء أن نعنى بمسألة مشهورة كانت مثار نزاع كبير بين شراح فلسفة « كانط » : ذهب البعض الى أن فى فكر كانط تحولا ملحوظا ٠ وأخص ما يتجلى هذا التحول فى الفرق بين الطبعة الأولى والطبعه الثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » ٠ فمن المفسرين من يأخذ على كانط أنه غير فكره فى الطبعة الثانية ، ويذهب « شوبنهور » الى أبعد من ذلك فيتهم كانط بتهمة خطيرة : النفاق ٠

هذا الاتهام فى نظرنا لا أساس له من الصحة ٠ اذ يقول كانط نفسه فى مقدمة الطبعة الثانية : « لم أجد ما يدعونى الى أن أغير فى القضايا الذى يقوم عليه هيكل البناء ، وفهم ذلك يسير لأمرين : الأول طبيعة والبراهين التى تؤيد مذهبى، ولم ادخل أى تعديل على التخطيط الاجمالى

الموضوع ؛ والثانى اطالتى النظر وتريثى فى العمل قبل أن أشرع فى الكتابة .. وانى آمل أن يبقى مذهبى كما هو دون أدنى تغيير » . وهذا التصريح يؤيده النظر فى النصوص نظر الامعان كما بين « أوبرفج » (Uberweg) .

لم يتحول كانط عن فكره الأول ، وانما جاءته أفكار من مختلف المصادر فرتبها فى ذهنه ، ونتج عن ذلك أن فكره بدأ فى صور متعددة ولا ضير على الفيلسوف فى أن يعود الى ما كتب ، فيحاول أن يبرز بعض الجوانب التى لم يتنبه الناس اليها فى كتاباته الأولى .

وما غرض كانط ؟

تأثر بعض الشراح بما لقيته أفكار كانط فى التاريخ العام للميتافيزيقا ، فقالوا ان غرض كانط الأول أن يبحث عما تدر له ملكاتنا من حقيقة : أهى موجودة فى ذاتها ، أم هى موجودة فقط عندنا . وكان قصده أن يرى أى المذاهب الفلسفية حق : المذهب الواقعى أم المذهب المثالى ؟ فمثلا « كونوفشر » مشغول دائما باثبات أن كانط لم يحرص على استبقاء الشىء فى ذاته .

لكن هذا التأويل ليس صحيحا كل الصحة . فمادة دراسة كانط هى أولا المعرفة لا الوجود . وقد يكون كانط مثاليا ، وقد لا يكون ، ولكن هذا نتيجة لمذهبه فى المعرفة ، وليس حلا للمشكلة التى تعنيه . ونتج عن ذلك أن منهج كانط لا يمكن أن يكون منهجا وجوديا «انطولوجيا» شبيها بمنهج « فشته » أو « شلنج » أو « هيجل » . ذلك أن الفلاسفة حين يبحثون عن الوجود يسلكون المنهج الجدلى ، كما صنع أفلاطون فى كتابيه « السفسطائى » و « بارمنيدس » : يضعون دعوى ، يتتبعون نتائجها ويناقشونها ، ثم يضعون نقيضا للدعوى ، فينظرون فيه على ذلك النحو ، ثم يأخذون اما بالدعوى أو بنقيضها ، أو بحل سلبى ، تبعاً لما تؤدى اليه نتيجة المناقشة : وليست تلك طريقة كانط فى اقامة مذهبه .

فهل منهج كانط منهج «بسيكلوجى» ؟ وهل اقتصر على استخدام منهج «لوك» ، بعد ان أضاف اليه بعض التعقيد ؟ وهل نقد كانط قائم على ملاحظة ملكات النفس الانسانية ؟

كلا . ليس مقصد كانط أن يلاحظ النفس الانسانية ، ولا أن يشرع فى التجربة ، ثم يبنى منها مذهب المعارف التجريبية ، وانما قصده أن ينقد التجربة . قد يقول معترض : هناك نوعان من التجربة ، تجربة باطنية ، وتجربة ظاهرية ، وكانط ينقد التجربة الظاهرية مستعينا بما يعرفه من التجربة الباطنية .

ولكن هذا ليس صحيحا أيضا : فان كانط يضع هذين النوعين من التجربة فى صعيد واحد ، وينقدهما كليهما · فيلزم اذن أن يذهب الى أبعد من التجربة الباطنية والظاهرية · وهذا ما بينه الأستاذ « ريل » Riel فى كتابه « النقد الفلسفى » (١) ومن أجل هذا صرح « كانط » بأن منهج « لوك » لا يلائم مطلقا الغاية التى وضعها نصب عينيه · رسم « لوك » جغرافية الذهن الانسانى : وصف كيف يؤلف الذهن أفكاره ـ فهذا عمل وصفى ، ولا يحل مشكلة قيمة المعرفة ·

وقد يعترض البعض بأن منهج « لوك » يسمح بالذهاب فى الماضى الى أصل معارفنا · ولكن لن يكون هذا الا الأصل « الزمانى » والواقعة الماضية ، كالواقعة الحاضرة ، لا يمكن أن تكون أصلا أو أساسا (٢) ·

ويصرح بعض الناقدين بأن كانط قد أخطأ فى بحثه ، وكان ينبغى عليه أن يسير على طريقة بسيكلوجية ، وأن الملاحظة وحدها تستطيع أن تعطينا أساسا متينا · وكانط نفسه يفند هذا المأخذ فيقول : « مع أننى أستطيع بالملاحظة الباطنية أن أكتشف فى نفسى ميلا الى ربط الظواهر على مقتضى فكرة الضرورة ، فهذا الميل لن يكون له الا قيمة شخصية ، ولا يمكن مطلقا أن يكون أساسا لاعتقادنا بوجود قوانين الطبيعة » ويقول بصريح العبارة : « لو كانت فكرة العلية انما تقوم على ضرورة فطرية فينا لكانت خطأ » . فالواقعة (fait) مهما تكن ، لا يمكن أن تؤسس حقا (droit) :

(Nul fait ne peut fonder un droit)

ويذهب ناقدون آخرون الى أن كانط انما نهج نهجا بسيكلوجيا· وهم يلاحظون أنه أقام مذهبه على تفرقة بسيكلوجية بين الذهن (intelligence) والشعور والارادة أو ملكة الرغبة (٣) · ويبدو أن التفرقة التى جعلها فى النفس أيضا ، بين الحساسية والفهم والعقل ، تفرقة قائمة على الملاحظة البسيكلوجية · فكان كانط قد أراد أن يرتفع على البسيكولوجيا ولكنه بقى فيها سجينا ·

وهذا التأويل وهمى : فلفظ « ملاحظة » معناه نحو من المعرفة يدرك وقائع · واذا كان من الممكن أن تقام على تلك الوقائع قوانين بالاستقراء ، فليس من قبيل الملاحظة أن تحلل هذه الوقائع الى عناصر

(١) Riel, Philosophischer Kriticismus

(٢) (Grund)

(٣) كتاب « نقد الحكم » ·

ليست مما يقبل الملاحظة. نعم ان كانط يسير من التفرقه بين الحساسية والفهم ، ولكن تلك تصورات منطقية يحولها الى تصورات ميتافيزيقية ، كما يفعل الرياضى الذى يشرع من الفكرة «البسيكلوجية» ، فكرة القوة ؛ ويجعل منها صيغة من صيغ الجبر لا تعود تمثل شيئا ٠

فمنهج كانط ليس منهجا بسيكلوجيا ولا جدليا ٠ واذن فما عسى أن يكون ؟ لنمعن النظر فيما جعله كانط نصب عينيه : لاحظ أن الرياضيات مؤلفة من احكام تأليفية «أولانية» ، أى من قضايا ليست معطاة بواسطة التجربة : لأنها تقرر علاقات ضرورية ، ولكنها مع ذلك تضم فيما بينها حدودا لاترد الى التحليل المنطقى ، وهذا شأن معطيات التجربة . فهذه الأحكام تنطوى على نوع من المادة المتعقلة لا توجد فى الميدأين الصوريين البحتين : مبدأ الهوية ومبدأ التناقض ٠ وكذلك مبادىء الفيزيقا الحديثة كما بناها نيوتن لا تستخلص كما هى من التجربة ، ومع ذلك فلا يمكن استخلاصها من المنطق ٠

جرى الناس فى عصر كانط على ألا يروا الا مصدرين للمعرفة : التجربة والفهم المنطقى ٠ والفهم المنطقى يتجلى فى مبدأ الهوية أو التناقض٠ ومع ذلك فقد رأينا أن ديكارت من قبل قد وضع بين المنطق الخالص والتجربة ما سماه « حدس الفهم » ٠ ومن جهة أخرى رأينا « ليبنتز » حين صرح بأن مبدأ الهوية لايكفى أساسا لمعرفة الأشياء، وحين أضاف الى مبدأ الهوية مبدأ « السبب الكافى » قد فتح مجالا للبحث هو بين مجال المنطق الخالص ومجال التجربة ٠

وفى هذا الطريق سار كانط ، فوضع العقل — أى الملكة التى شأنها أن تعرف « أولانيا » (١) الشروط الجوهرية للواقع — بين الفهم الصورى الذى حلله أرسطو ، وبين التجربة التى جعلتها المدرسة الانجليزية فى منزلة الصدارة ٠

ولكن ماهو هذا العقل الذى لا هو بالملكة المنطقية ولا هو بالتجربة ؟ ما هذه الملكة الجديدة ؟ وما مؤهلاتها وماقيمتها؟ هذا ما سيدرسه كانط فى كتابه « نقد العقل الخالص » . وسيكون المنهج فى صميمه منهج « التحليل الميتافيزيقى » ٠

ان شراح كانط تأولوا منهجه تأويلات مختلفة : فذهب بعضهم الى أنه منهج ميتافيزيقى خالص ، ورأى آخرون أنه منهج تجريبى خالص ٠

(١) a priori

وفى كلتا الدعويين شىء من الصحة على شرط الجمع بينهما . التجربة تقدم نقطة البداية ، والتحليل الميتافيزيقى يحلل هـذه المعطيات الى عناصر لا يتوصل اليها بالملاحظة وحدها . واذا شئنا مقارنة تقريبية ، قلنا ان هذه العملية تقرب من تحليل الكيميائيين الذى يكشف فى الماء مثلا غازين لا يمكن لمسهما . على أن هـذا لا يعـدو أن يكون رمزا لحقيقـة التحليل الميتافيزيقى .

ومادة النظر عند كانط هى التجربة على العموم ، وهى مرادفة عندنا للمعرفة . وتحليله يميز فيها بين عنصرين : مادة وصورة : وتلك هى التفرقة الأرسطية المشهورة قد استعارها كانط فى هذا الباب . ثم درس الصورة بمعنى ملكتنا العارفة فميز فيهـا بين «الفهم» و «الحساسية» وأخيرا ميز فى الفهم بين تطبيق تلك الملكة من جهة على موضوعات فى نطاق ظواهر التجربة ، ومن جهة أخرى على موضوعات تتجاوز التجربة (وهذا هو العقل بالمعنى الدقيق) ، وانتهى الى التفرقة المشهورة بين الظاهرات وبين الأشياء فى ذاتها .

فاذا أمعنا النظر فى قيمة لفظ التحليل الميتافيزيقى أدركنا أن كانط لم يعتبر الحساسية والفهم ولا الظاهرات والأشياء فى ذاتها على أنها موجودة وجوداً منفصلا ، فتحليله ليس تحليلا عيانياً واقعياً . ومن هنا كان التحفظ الذى أدلينا به حين شبهناه ــ وكما شبهه هو نفسه ــ بتحليل الكيميائى .

ولننظر الآن على وجه ادق ، فيما بحث عنه كانط ، وفى أى الأساليب اتبع . أراد كانط أن يدرس هذا العقل الذى تصوره وسطاً بين الفهم المنطقى وبين الظاهرة المحسوسـة . وهـو عنده عبارة عن الملكة العارفة بمعرفة « أولانية » . ولكن ما معنى لفظ « الأولانى » هنا ؟ لايفهمه كانط بمعناه عنـد أرسطو الذى يعنى بالأولانية العلة ، بالمعنى الأنطولوجى . نعم ان كانط يسـلم بوجود الأشياء فى الخارج ، وهـذا أشبه بأن يكون مسلمة يبدأ بها مذهبه . لكنه لم يوجه اهتمامه الا الى طبيعة المعرفة التى تكون لدينا عن تلك الأشياء . فهل المقصـود بالأولانية معنى الفطرية ، أى أن النفس الانسانية تحمل فى ذاتها بعض المعارف الجاهزة التى تكون بمثابة نقطة البداية لنظرها وبحثها ؟ كلا . ليس هذا هو المقصود ، كما يتبين من نص وارد فى « مقال » كانط الذى كتبه سنة ١٧٧٠ اذ تحدث فيه عن الزمان والمكان ، وتسـاءل عما اذا كان هذان معنيين فطريين أم مكتسبين ، وصرح بأن كلا منهما معنى مكتسب بلا ريب . واذن فقد كان كانط خصما للمذهب القائل بالأفكار « الفطرية » .

ولكن هنـاك نوعين من الاكتسـاب : قد يكون الاكتسـاب نتيجة لمؤثرات من الخارج أو نتيجة لعمل من الداخل . فأى نوع من الاكتساب هـذا الذى نحن بصدده ؟ وهل مصـدر تصوراتنا الأساسية هو طبيعـة الأشياء أم مصدره قانون من قوانين أذهاننا ؟

هناك اذن مسألتان : (١) أيوجد فينـا معارف « أولانية » بالمعنى الذى حددناه الآن ؟ (٢) واذا كان لدينا معارف « أولانية » فما قيمتها ؟ والمسألة الأولى مسألة ما هو كائن (quaestio facti) والثانية مسألة ماحقه أن يكون (quaestio juris) ، فكيف حل كانط هاتين المسألتين ؟ لجأ أولا ، الى المنهج الافتراضى ، لا من حيث أن الانسان يجد فيه عناصر برهنة ما ، بل من حيث انه يسـتطيع أن يهيىء الأذهان لحل المسألة . واذن فقد بدأ من شيء واقع ، وهو أن هناك معرفة « أولانية » للأحوال الرياضية والفيزيقية للطبيعه ، ويتساءل كيف تفسر هذه الواقعة . وأخذ ينظر كيف بلغت الرياضة والفيزيقا مرتبة العلم على يد طاليس (أو على يد غيره من أصحاب الرياضة الذين اخترعوا طرائق البرهنة العقلية) وعلى يد « جاليلى » و « توريشيلى » ، ثم استنتج قياسا على ذلك أن موافقة الفكر للأشياء خارج الفكر ، تلك الموافقة التى يصعب تفسـيرها ما دمنا نعتبر الفكر مقدوداً على قد الأشياء ، يكون من الميسور جدا تفسيرها اذا اعتبرنا الأشياء مقدودة على قد الفكر . ولكن هـذا حتى الآن لا يعدو أن يكون افتراضا أى تفسيرا ممكنا فحسب ، وانما الدراسة المباشرة لملكتنا العارفة تستطيع أن تحيل الافتراض مذهبا مستقرا .

فلنعد اذن الى المسألتين :

١ — هل يوجد فى أذهاننا أفكار «أولانية» بالمعنى الذى حددناه فيما سلف ؟ وما المعيـار لما هو « أولانى » ؟ يقول كانط : « الأولانى » هو كل قضية تفيد أن شيئا موجود على جهة الشمول والضرورة . ولكن لاتكفى ملاحظة أمثال هذه القضايا فى نفسى لليقين بوجود عناصر «أولانية» فى ذهنى ؛ ولابد من اثبات هذا الوجود . ويتم الدليل عليه اذا أثبت أن بين هذه القضـايا وبين طبيعة الذهن نفسها ارتباطاً ضروريا . وايراد هذا الدليل هو القيـام بما يسـميه كانط « الاستنباط الميتافيزيقى » للصور وللتصـورات . وهـذه العنـاصر هى المكان والزمان من جهـة ؛ والجوهر والعلية والفعل المتبادل الخ . من جهة أخرى .

٢ — ولكن هذا انما هو القسم الأول من النظرية . ونريد أن يكون لتصـوراتنا حقيقـة موضوعية ؛ وعلومنا الرياضية تفرض نفسـها على

الظاهرات الحسية ، وعلمنا الطبيعي يفترض أن في الطبيعة قوانين ، وقوانين معينة . فما قيمة هذه الدعاوى ، وبأي حق نحكم على ما هو غيرنا وليس منا ؟ تلك هي المشكلة المشهورة مشكلة « الاستنباط الترنسندنتالي » . بصدد هذا الاستنباط الترنسندنتالي لتصورات الفهم الخالصة وتنظيمها مقولات ، وقد توسع كانط في جمع وسائل البحث والتمحيص ، نراه يعرض في كثير من القوة تلك الحجة التي تكلمنا عنها فيما تقدم ، وهي الحجة على طريق الافتراض ، ثم يشرع في البرهنة المباشرة ، ويعمد الى اصطناع المنهج البرهاني méthode apodictique فيبدأ بالنظر في طبيعة عناصر التمثلات التي تكون في الحساسية وطبيعة عناصر التصورات التي تكون في الفهم ، ويبين كيف ينتج بالضرورة عن هذه المبادىء أن تطبع الظاهرات بطابع الموضوعية ، اذ لكي أحس شيئا لابد لي من شيء متعدد ، قد رتب طبقا لقوانين حساسيتي ، ولكي أفكر في شيء لابد لي من مادة قد رتبت طبقا لقوانين فهمي . ونقول على وجه العموم انه لا ذات من دون موضوع .

هذه البرهنة المباشرة أضاف اليها كانط برهنة غير مباشرة . فذكر الدعوى المناقضة لدعواه وبين أنها هي ذاتها لها نتائج متناقضة . وهذا هو ما أسماه «النقائض» (antinomies) وهي إبطال للواقعية الترنسندنتالية وبالتالي تأييد للمثالية الترنسندنتالية .

وقد عمد كانط ، آخر الأمر الى نتائج مذهبه ، فقابل بينها وبين أعم وأوثق ما وصلت اليه العلوم الوضعية ، ولذلك وجدنا في سلسلة مؤلفاته ان الميتافيزيقا تنزع شيئا فشيئا الى الالتقاء بالفيزيقا .

تلك هي مراحل منهج كانط . واننا نجد تلك المراحل ، مع اختلاف مواضعها ، في كتابه « نقد العقل العملي » وفي « نقد الحكم » . ونحن نجد في « نقد العقل العملي » ذلك التعديل المهم جداً ، وهو أنه من حيث أن العقل العملي ليس مصدراً للمعارف ، فلا داعي لنقده ، بل حسبنا أن نقيم وجوده بنقد العقل على العموم .

٢

ما عسى أن نقول في ذلك النهج ؟ لا نريد أن نقف عند الاعتراض المشهور القديم الذي يذهب الى أن من المستحيل أن يكون العقل ناقداً للعقل ، أي أنه لا يسوغ لقوة واحدة أن تقضي في دعوى هي خصم فيها . فقد ميز كانط بين معنيين من معاني «العقل» : بين العقل «المنطقي» على نحو ما عرفه أرسطو ، وصميمه مبدأ الهوية ، وبين العقل «الترنسندنتالي»

وقد كان هو فى اعتقـاده أول من عرفه ، وهو مركز المبـــادىء المقومة (للطبيعة) . والعقلى «المنطقى» هو الذى يحاكم العقل «الترنسندنتالى» ومبدأ التناقض، وهو قوام العقل المنطقى ، يبقى فوق متناول كل نقد .

وطرافة منهج كانط هى فكرته في تحليل « الواقعـــة »(le fait) أو المعطى ، الامر الحاصل (le donné) ، من ناحيه ميتافيزيقيه · ويبدو أن « الواقعة » هى العنصر الاخير الذى لا مندوحه لنا عن الوقوف أمامه · ولكن كانط يريد أن يســتوثق من أنها هى نفسها ليست شيئا مركبا ، ويستطيع الذهن أن يهتدى الى عناصرها ، ومن تم يستطيع أن يقدر قيمتها· وهذا التحليل يفتح الطريق المتيافيزيقى ، ولا غبار عليه فى ذلك : فالعلوم تبدأ من الوقائع ، وتؤلف من الوقائع قوانين بالاستقراء ، والميتافيزيقا تروح الى جانب الواقعة وتبحث عن شروطها ·

ولكن قد يكون فى الميتافيزيقا الكانطية بعض العيـوب : فقد حلل كانط الواقعة والتجربه من ناحيه الموضوعية ، فتساءل لمـاذا وبأى حق نعتقد بوجود قوانين فى الطبيعـة ، وكيف توصلنا الى أن نتصـور هذه القوانين مستقلة عنا نحن الذين نفكر ؟ وأفضى به السير فى هذه السبيل الى أن وجد فى صميم الطبيعـة شيئا بينه وبين الذهن قرابة · ولكن فلسفة كانط كلها تقوم على « مسلمة » من المسلمات : فهو يدرس المعرفه لا الوجود ؛ أما هذا الوجود فهو يفترضه افتراضا · وهذا الوجود يزوده بالمتنوع الأصلى الذى بدونه لا يستطيع أن يتصور الحدس ولا الفـكر · فمن أين يأتى « المتنوع » ؟ ان وجهة نظر كانط تمنعه من أن يلقى هـذا السـؤال · المتنوع الأصلى عنـده هو المادة المختلطة (chaotique) التى يصنع منها الذهن عملا فنيا · ولكن قد تكون هذه وجهة نظر متكلفة تثبت لنا أن شأن الطبيعة كشأن الفن الانسانى ، وأن المواد فيها تسبق الصورة ، فاذا تساءلنا عن الأصل فى مواد المعرفة هذه وفى هذه المعطاة الأولى ، وجدنا الآن أنفسنا بصدد حدوث وخلق ، لا بصدد معرفة فحسب وانسقنا الى القول بأن فى الوجود شيئا شبيها بارادتنا ، كما صنع كانط اذ كان يبحث عن شروط المعرفة ، فاضطر الى التسليم بصلة القربى بين الوجود وبين أذهاننا ·

ولكن هنـاك هذا الانفصـال بين المادة والصـورة الذى نتخيله لكى نتصورهما بوضوح لا يستطاع تصوره متحققا فى الواقع . فأكبر الظن أن الوقائع والقوانين فى الطبيعة قائمة فى وحدة لا تنفصم عراها · ويترتب على ذلك أن الفاعليــة activité ، وهى مبـــدأ الوقائع ، والذهن

(intelligence) ، وهو مبدأ القوانين ، يجب أن يكونا فى الوجود شيئا واحدا وينبغى بدلا من اثبات الخلاف بين الحرية والضرورة ، كما صنع كانط ، أن نتصورهما مجتمعين فى الواقع ، بحيث تخفف الواحدة من حدة الأخرى . وهذا يؤدى بنا الى نظرة الى العالم مخالفة بعض المخالفة لنظرة كانط .

أعترف بأنه لابد أن نبدأ من الثنائية ومن فلسفة الأفكار الواضحة بل ربما كان من اللازم أن نعود الى تلك الفلسفة كلما أردنا حقا أن نعرف. ولكنها ليست للحياة كافية : فالفكر الذى يبحث عن المطلق ، والارادة التى تريد أن تفعل ، يمضيان الى ما وراء ذلك ، ويذهبان الى الوحدة الخفية ، الوحدة بين الانتاج وبين التعقل .

بدأ جوته كتابه « فاوست » ناقلا عن الانجيل ، فكتب :

« فى البدء كانت الكلمة لا بل الفكر » . ولكنه لم يقنع بهذا فانتهى الى القول : « فى البدء كان الفعل » . ينبغى الجمع بين هذين المبدأين والقول : « فى البدء كانت وحدة الفكر والفعل » .

الفصل الثالث

الأحكام التأليفية الأولانية

رأينا أن كانط قد نهج أولا نهج الفرض قبل أن يثبت مبادئه اثباتا مباشرا : بدأ من الوقائع المعروضة ومن الأشياء المشاهدة ، وبحث عن أى الفروض يمكن أن تجعل هذه الوقائع متعقلة .

وهذا العمل نوع من المدخل الى بناء المذهب ، فهو يستطيع أن يهدينا الى الطريق ، ولكنه لا يستطيع أن يقوم مقام البرهنة المباشرة ·

وسنرى كيف استعمل كانط هذا المنهج الفرضى لكى يكتشف مبادئه العامة ·

١

تبدت الميتافيزيقا لكانط وكأنها ميدان معركة قائمة ، ولاح أنها لا تستطيع أن تستتب : اذ نرى المذاهب فيها يحل بعضها محل بعض دون أن تستقر استقرارا نهائيا ·

فلم هذا ؟ ألم تتوافر اذن فى الميتافيزيقا شروط علم ممكن ؟

انها مكونة من أحكام ذات طابع غريب . انها ترمى الى توسيع معرفتنا لتتجاوز ما نستطيع أن نعرفه بالتجربة ؛ ومع ذلك فلابد أن نقوم ببراهين ضرورية · ولهذا يجب أن يكون مصدرها فى صميم العقل نفسه · ولايمكن أن تكون مؤلفة الا من أحكام تأليفية « أولانية » : أحكام تأليفية ، أى تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ، وأحكام أولانية أى تطلق قبل كل تجربة · أفلا تكون استحالة مثل هذه الأحكام هى السبب فى أن الميتافيزيقا لم تبلغ مرتبة العلم ؟

ولكن اذا كان هناك علوم معينة ويقينية فيها أحكام تأليفية أولانية ، فلا وجه اذن لمعارضة الميتافيزيقا بالمسألة التمهيدية : اذ يصبح مشروعا وضروريا أن نبحث امكانها فى ذاته ·

وفى رأى كانط توجـد بالفعل علوم فيها أحكام تأليفية أولانية ، مثال ذلك الرياضيات الخالصة والفيزيقا الخالصة . هذه الملاحظة اذا صحت غيرت وجه المشكلة . وقد كان هم كانط الأول أن يدلل على صحتها . واذن فكيف أثبت كانط أن الرياضيات الخالصة والفيزيقا الخالصة مؤلفتان فى صميمهما من أحكام تأليفية أولانية ؟ وما قيمة هذه الأحكام ؟

١

ما العلامة التى بها نتبين أن حكما ما من الأحكام هو « أولانى » ؟

علامته أن يكون شاملا وضروريا . ولكن ليس معنى هذا أننا نتصور بالضرورة هذه الأحكام ، وأن جميع الناس يتصورونها : فان هذا لا يكفل لنا الا ضرورة ذاتية . والأحكام تكون « أولانية » اذا كنا نقرر بها أن شيئا ما موجود على جهة الشمول والضرورة . واذن فهاتان الصفتان متعلقتان بطريقتنا فى تصور الأشياء موجودة خارج نفوسنا .

ومتى يكون حكم ما تأليفيا ؟ . فى كل حكم حدان : موضوع ومحمول ؛ ويمكن أن يوجد بينهما صلات مختلفة . فالحكم التحليلى هو الذى يكون فيه المحمول من قبل متضمنا فى الموضوع ، ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط . مثال ذلك : «كل الأجسام ممتدة» فليس على الا أن « أفسر » معنى الجسم ، أى أن أبسطه ، لكى أجد فيه معنى الامتداد . ولكنى اذا قلت « كل الأجسام ثقيلة » كان الأمر على خلاف ذلك . فقد كان الثقل عند « المدرسيين » خاصية ملازمة للجسم من حيث هو جسم ، ولكنه عند النيوتونى ليس الا علاقة جسم بآخر ، فهو خارج عن ماهية الجسم .

ولكن هل يمكن اجتماع الأمرين الأولانية والعلاقة التأليفية فى حكم من الأحكام فى آن واحد ؟ كان هيوم قد فرق بغاية الوضوح بين هذين النوعين من العلاقة ، ولكنه حكم بأنهما متنافيان لا يجتمعان ، فقال بأن ماهو « أولانى » لايمكن أن يكون كذلك الا لأنه تحليلى ؛ وبالعكس لايمكن أن تعرف العلاقة التأليفية الا تأخرية (١) ، وضرب مثلا لذلك بالعلية .

فأخذ كانط يسائل نفسه عن هذا التنافى ، أصحيح هو أم هو وهم ؟ وقد كان هذا بداية بحوثه النقدية .

---

(١) التاخرية ((a posteriori)) هي المستفادة من التجربة .

١ ـ الرياضيات :

لننظر أولا فى الرياضة الخالصة • قال كانط : كل القضايا الرياضية تأليفية ، وان كان البعض قد توهم أنه أثبت عكس ذلك • يجب أن نفرق بين الاستدلال بمعناه الدقيق وبين المبادىء • فالمبادىء يمكن أن تكون تأليفية ، فى حين أن الاستدلال بفضل تأليفاته نفسها يبقى تحليليا • ولننظر فى هذه العملية ٧ + ٥ = ١٢ = انها لا يمكن أن تتم بالتحليل وحده • فاذا أخذت مفهوم الجمع وجدت فيه أن هذه العملية عبارة عن اضافة كل الآحاد التى تحتوى عليها أعداد كثيرة معينة وجمعها فى عدد واحد • فالاضافة هنا القصد منها جمع الآحاد التى يتألف منها العدد ٧ والآحاد التى يتألف منها العدد ٥ فى عدد واحد • أما نتيجة هذا الجمع فيرى كانط أننا لا نستطيع أن نعرفها بمجرد التحليل : فالتحليل يرشدنى الى ما ينبغى أن أصنع ، ولكنه لا يصنعه • والحقيقة أننى لكى أصل الى العدد ١٢ يجب أن أصعد من معنى ٥ الى الكيفية التى تكون بها ، وحينئذ يجب أن أضيف الواحد ٥ مرات ابتداء من ٧ : فهناك فعل من أفعال ذهنى ملائم للتعريف ، لكنه يحقق ما يبقى فيه مجردا أو ممكنا فحسب • وبالاجمال ألجأ الى الحدس ليكون فى عون التصور أو المفهوم ؛ ولذلك وجدنا فى الحساب أن كل استدلال تحليلى قد ازدوج بعملية تأليفية تطبق هذا الاستدلال على موضوعات معينة ، وهذا وفقا للطبيعة الخاصة لهذه الموضوعات •

فاذا كانت الأحكام الرياضية تأليفية فهل هى فى الوقت نفسه أولانية ؟ لا يرى كانط أن هناك حاجة الى اثبات هذا الأمر ، فقد كان فى عصره شيئا مسلما به لدى الجميع •

وتصدق هذه الملاحظات نفسها على قضايا الهندسة : فهى «أولانية» وهى فى الوقت نفسه تأليفية • ويبدو ذلك بأجلى مما يبدو فى قضايا الحساب • ولنضرب مثلا بالقضية « الخط المستقيم أقصر خط يمكن رسمه بين نقطتين » : تبدو هذه القضية تحليلية ، لأنها بديهية جدا ، ولكنها فى الحقيقة تأليفية ؛ ذلك لأنها تجمع بين معنى من معانى « الكيف » وبين معنى من معانى « الكم » : فان « المستقيم » كيف ، أما « القصر » فكم • فها هنا تصوران أو مفهومان غير متجانسين ، فاذا جمعنا بينهما فقد صنعنا تأليفا •

٢ ـ الفيزيقا :

رأى كانط أن الفيزيقا منذ عهد نيوتن يمكن أن تعد علما هو فى أعلى أجزائه «أولانى» عقلى ٠ ولكن فضلا على هذا يرى ان مبادئها تأليفية بداهة ؛ وبلا حاجة الى دليل : فاذا أخذنا القضية « مهما يلحق بالمادة من تغيرات فكميتها لا تتغير » وجـدنا أن « عدم التغير » ليس متضمنا فى مفهوم « المادة » ٠ وهذا شيء مسلم به : فمن المعلوم أن ديكارت قد لجأ الى كمال الله لتقرير هذه النظرية ٠ ومثال آخر : « فى كل انتقال لحـركة ، يكون الفعل ورد الفعل متسـاويين دائما » ـ فهنا أيضـا اضافة لمفاهيم جديدة لا مجرد تحليل ٠

أهمية القضايا التأليفية الأولانية للميتافيزيقا :

واذن فلا يجوز لأحد بعـد اليـوم أن يعارض الميتافيزيقا بالمسألة التمهيدية : فان الحـكم التأليفى « الأولانى » ممكن ، لأنه موجود ٠ وانما المسألة أن نعرف هل الأحكام التى تعرضها الميتافيزيقا يمكن أن نجد لها حلا مسـوغا بعـد اجراء ما يلزم من التعـديل فى الأحكام التى تعرضها الرياضة والفيزيقا الخالصة ٠

٢

ما قيمة هذه النظرية ؟

كثير من النقاد الذين ينظرون اليها فى علاقتها بجملة مذهب كانط قالوا ان وضـع هذا السؤال معناه التسـاؤل عن قيمة الفلسفة الكنطية نفسها ، وهى معلقة على دعوى كانط فى الأحكام التأليفية الأولانية ٠ ولكن هذا التقدير غير مقبول ٠ فان كانط فى سيره راجعا من الأحكام التأليفية الأولانية الى شروط امكانها ، لا يخطر بباله أنه سيصل الى شيء أكثر من افتراض ٠ أما اقامة مذهبه على نحو برهانى فسبيله اليه هو تحليل العقل تحليلا مباشرا ٠ واذن فلو ثبت أنه ليس هنـاك أحكام تأليفية أولانية لما بطل المذهب ٠ وكل ما يستطاع ابطاله انما هو الزعم الذى يستخلصه كانط من هذه الأحكام تأييدا لمذهبه ٠ على أن من الحق أن نقول مع ذلك ان كانط قد تمسك أشد تمسك بهذا الاكتشاف ورآه ذا نتائج خطيرة ٠ فما قيمته ؟

ما هى أولا قيمة معيار الأولانى ومعيار التأليف اللذين يتحدث عنهما كانط ؟ لابد أن نقر بأن الأولانية لاتصدر بوضوح عن الشمول والضرورة

الا اذا استوثقنا من أن طبيعة الأشياء مطابقة فى واقع الأمر لما نقوله عن الأشياء ٠

غير أنه لا ينبغى أن نتعجل فنستنتج أن الشمول والضرورة اللذين نضعهما فى أحكامنا لا يثبتان وجود مصـدر أولانى ٠ والواقع أن هاتين الفكرتين ، فكرتى الشمول والضرورة ، تتجاوزان التجربة : ففكرة وجود شيء وجودا ضروريا لا يمكن أن تأتى من التجربة ، لأن التجربة لا تعرض لنا شيئا الا ما هو متغير ٠ فها هنا صـــورة على الأقل يجب أن تأتى من الذهن ؛ واذا كانت هذه الصورة خطأ ، فهو خطأ صادر منى ٠

أما معيار التأليف فما الرأى فيه ؟ يجب أن نقر بأن ذلك المعيار ، اذا أخذ على حرفيته أضحى تطبيقه عسيرا ٠ كيف نقطع بأن تحليلا تاما ، كما يكون التحليل الذى يمكن أن يقوم به الله ، لا يتوصل الى استخراج المحمول من الموضوع وان كنا نحن نعجز عنه ؟ يبـدو أننا اذا نظرنا الى الأشياء نظرة موضوعية استحال علينا أن نثبت مشروعية معيار كانط ٠ ولكن لندع النظر الى الأشياء التى تمثلها التصورات ، ولننظر الى الذهن الذى يطلق حكما تأليفيا : هذا الذهن يربط بين حدين لايرى بينهما امكان رابطة تحليلية ، ويجعل هذه الرابطة ضرورية ٠ فها هنا فعل من أفعال الذهن ، وهو حقا فعل ذو أصالة وليس هو التحليل ٠

واذن فالمعيار الكانطى له قيمة لا نزاع فيها ٠ فانه اذا لم يثبت أن المضمون الواقعى لأحكامنا لا يمكن تفسيره بالتجربة ولا بالتحليل ، فهو يثبت على الأقل أننا لا نستطيع أن نفسر التصورات التى تعرض الأحكام فى اطارها أمام وجداننا الا بشيء يأتى من الذهن ٠

ماقيمة طابع التأليف « الأولانى » المنسوب الى القضايا الرياضية ؟ نعرف أن « ليبنتز » فى الكتاب الثانى من « المحاولات الجديدة » فقرة ١٠ قد أثبت بطريق التحليل أن ٢ و ٢ مساويان ٤ وقال : مع تسليمى بتعريفات ٢ ، ٣ ، ٤ ، وتسليمى بالبـديهية التى تقرر أننـا اذا وضعنا أشياء متساوية بعضها بدلا من بعض ، فالتساوى باق ٠ فنستطيع حينئذ أن نكتب ٢ + ٢ = ٢ + ١ + ١ ٠ ولكن فى الطرف الثانى يمكن أن نضع ٣ بدلا من ٢ + ١ ثم نضع ٤ بدلا من ٣ + ١ واذن فيكون مجمـوع اثنين واثنين أربعة ، وهو المطلوب ٠

ومع ذلك فتبقى بعض الصعوبات ٠ فمثلا حين أكتب ٢ + ٢ = ٢ + ١ + ١ يجب أن أضع (١ + ١) بين قوسين ٠ ولكن تكون المسألة

حينئذ هى أن نرفع القوسين ، ولا يقول لنا « ليبنتز » بأى حق نستطيع أن نصنع ذلك . واذن فالبرهان غير تام ونستطيع أن ننهج نهجا آخر . لنضع ٧ + ٥ = ١٢ . ان التساوى لا يتغير اذا أخذنا من كل من الطرفين كمية متساوية . واذن فأنا آخذ العدد ١ من كل من الطرفين ، فأحصل على : ٧ + ٤ = ١١ ؛ وأجدد العملية حتى أصل الى هذا التساوى . ١+١ = ٢ وهو صحيح بالتعريف . واذن فقد أخطأ كانط على نحو ما ؛ اذ الحدس ليس ضروريا لهذا البرهان .

فهل معنى هذا أن نظريته باطلة ؟ ان استنتاجا كهذا يكون سابقا لأوانه . فى برهان حسابى لا تكون أبدا بصدد الكمية المحددة التى هى تحت أبصارنا بل بصدد كل كمية تماثلها . وان برهانا لا يستحق هذا الاسم الا اذا كان شاملا . ولكننا لم نورد حتى الآن الا مثالا لا برهانا بالمعنى الصحيح . فكانط مخطىء اذا التزمنا الحرفية ، ولكن لا شىء يثبت أنه مخطىء فى حقيقة الأمر .

كيف يتم فى الواقع التعميم المطلوب ؟ كثيرا ما يقال : أخذت ٧ + ٥ لأن من الملائم أن نشتغل على أعداد محددة ، ولكنى أخذت هذه الأعداد مصادفة . واذن فليس هناك من سبب يمنع من أن ما يصدق على ٧ + ٥ يصدق على جميع الأعداد الأخرى . هذا التعبير « ليس هنالك من سبب » يدل على عجز عن البرهان وليس ببرهان . ولذلك لم نقنع بهذا السبب ، واتجهنا الى برهنة لها فى ذاتها طابع عموم . ونصل الى هذه البرهنة بمعونة رموز جبرية . ولكننا اذا دققنا النظر ، وجدنا أن البرهنة التى نعطيها تنطوى فى الحقيقة على عدد لامتناه من البراهين الخاصة المشابهة للبراهين التى تحدثنا عنها الآن : فليس هذا بمنهج تحليلى خالص .

لعل أكبر مجهود بذل للاستغناء عن تأليف الرياضيات الخالصة هو المجهود الذى بذله « هلمهولتز » Helmholz : فهو لايرى أنه لايحتاج لاتمام التحليل كله الا الى فكرة واحدة هى سبق واقعة على الأخرى . ولكن هذا الأمر نفسه تاليفى فى صميمه ، فهو اذن يفترض أنه بعد اى عدد يوجد دائما عدد آخر . غير أن هذا يكاد يكون هو الشكل المخيل schème للتاليف : لأن فكرة شىء ما لا يمكن أن تكون متضمنة لفكرة شىء آخر ، ولا لفكرة تعاقب بلا نهاية . فالارتقاء ليس عبارة عن أن نمحو التاليف ، بل عبارة عن أن نضع فى أساس العلم نفسه كل ماهو ضرورى للتاليف ، لكيلا يكون لنا بعد حاجة الا الى التحليل . وعلى وجه العموم مع ان المسلمات postulats قد حولت الى تعريفات الا أنها باقية داخل هذا

الغلاف ، ويقتصر عمل التحليل على اذاعة التأليف الذى تتضمنه المسلمات. فينبغى آخر الأمر أن نبدأ من شىء ، ومبدأ التناقض لا يعطينا ذلك الشىء .

والأمر كذلك من باب أولى فى الهندسة : يبرهنون اليوم على أن الخط المستقيم هو أقصر طريق من نقطة الى أخرى . وهذه البرهنة يمكن أن تتم من غير مسلمات تقريبا . ولكن المسلمات انما انتقلت من موضعها ، ووضعوها أيضا أكثر ما يمكن فى البداية ، فى المبادىء الرئيسية . فأولا حين نقول : « ليس من سبب يدعو الى أن يكون الأمر غير ذلك » واضح أننا نخرج من مجال التحليل الخالص. وفضلا عن ذلك حين نجعل الانطباق بديلا من التعادل نربط بين معنى من معانى الكم ومعنى من معانى الكيف — كما لاحظ كانط بصدد بديهية axiome الخط المستقيم . ثم حين نسلم بتشابه uniformité صورة المكان نقول بالتكرار اللامتناهى لشىء واقعى : وهذا معنى تأليفى أيضا. وأخيرا تبرز دائما مسلمة اقليدس التى كثر النقاش حولها . فاذا خرجنا من هندسة اقليدس لنتصور الهندسة ذات (ن) من الأبعاد ، تلك الهندسة التى ليست هندسة اقليدس الا حالة خاصة منها ، دخلنا حينئذ فى مجال الممكن المحض ، وانتقال تلك الهندسة الى الهندسة الاقليدية لا يمكن تفسيره الا بالتحليل وحده . فالمسلمات لازمة ها هنا أكثر من لزومها فى الحساب وهم يعدلون عن اخفائها كلها فى التعريفات .

فيبدو اذن أن وجود عناصر تأليفية فى قرارة الرياضيات أمر لا مراء فيه ، فهل هذه العناصر أولانية أيضا ؟ بعض الرياضيين حين لاحظوا الطابع التأليفى لمبادئهم ، ولم يستطيعوا تفسيره الا بالتجربة ، رأوا أن مبادئهم « أولانية » بمعنى أنها تكونت فى الذهن اعتسافا . وهاهنا الأولانى مخالف جدا لمعنى الأولانى عند كانط .

لكن أليس « الاعتساف » هنا كلمة فيها اسراف ؟ أعتقد أن هؤلاء الرياضيين انما أرادوا أن يقولوا بأن مبادئهم لم تفرضها الأشياء — قد يقولون مثلا : « يختار الذهن أبسط تنظيم » . ولكن هذا نفسه هو التجاء الى العقل ، وليس من قبيل التعسف . هذه البنايات يقوم بها الذهن مسترشدا باتجاهه الى المعقولية، وبهدى طبيعته. وعلى هذا النحو نقترب من المعنى الكانطى . تفترض المبادىء الرياضية أفعالا يقوم بها الذهن وتحددها طبيعته نفسها ، وتفترض **أفعالا** لا مجرد انطباعات صادرة عن الأشياء المفروضة .

أما فى الفيزيقا فنعتقد أن العلم الحديث يزداد ابتعاداً عن فكر كانط. أراد كانط أن تكون هناك مبادىء فيزيقية خاصة ، كالمبادىء الرياضية

ولكن على وجه آخـــر ، تكون تاليفية و « أولانية » ، ورأى أن المبـــدأ الفيزيفى الصحيح الذى تتوافر فيه هذه الشروط هو مبدأ العلية . لكن العـلم لمعاصر أقرب الى أن يسـير فى الطريق الذى كان ديكارت رائده ٠ رأى ديكارت أن الشمول والضرورة فى الأمور العلمية لا يأتيـــان الا من التحديد الرياضى ؛ لذلك كان لابد للفيزيقا اذا أرادت أن تصل الى الصورة العلمية الكاملة أن تنحل الى رياضة ٠ فى هذا الاتجاه تسير الفيزيقا اليوم٠ واذا كانت مشتملة على أجزاء تعالج أولانيا ، فهذه هى الأجزاء التى أصبحت رياضية، أما الأخرى فهى قضايا تاليفية وفيزيقية حقا فىآن واحد، لكن التاليفات التى تقدمها تعتبر تاليفات تجريبية محضة ٠ ولست أدرى اذا كان مبدأ العلية نفسه يراه العـلم استثناء ٠ نعم ان كثـيرا من الفلاسفة يريدون أن يبقوا عليه طابع المبدأ الأولانى والتاليفى فى آن واحد . ولكن العـلم لا يعرف من علية ضرورية الا العلاقة الرياضيـة ٠ فالعلية بمعناها الدقيق تنحل الى علاقة رياضية ومجاورة حادثة : ولم تعد هذه دعوى كانط ٠ لأنه يرى أن هناك قوانين فيزيقية لها من حيث هى كذلك صفتا العلاقة التأليفية والأولانية ولا يمكن ردها الى قضايا رياضية ٠ فمن الجائز اذن أن تكون دعوى كانط موضعاً للمناقشة فيما يتصل بالفيزيقا ولكنها باقية فيما يتعلق بالرياضيات ٠

لا نستطيع فى حالة العلم الراهنة أن نعتبر المبادىء التى تقوم عليها الرياضيات معطاة لنا من الأشياء ؛ لأن الأشياء لاتستطيع أن تعطينا فكرة الجمع ولا فكرة المستقيم٠والأشكال هى حدود ، وهى تصورات لاتستطيع الأشياء ان تحققها فى الخارج ٠ ومن جهة أخرى ليست مبادىء العلوم معطاة لنا أولانياً ، بالمعنى الذى أراده أفلاطون ، أى كمعارف قائمة بالفعل ماثلة فى قرارة أذهاننا . فما هى اذن هذه المبادىء ؟ انها وليدة أذهاننا. فما هنالك من شىء أولانى ، انما هو عمل يتم على وجه الأصالة بواسـطة الذهن نفسه ٠ والأشياء لا تقـدم الا المناسـبة ، لا المثال والنموذج لذلك العمل٠ ذلك ما نحتفظ به من المذهب الكانطى٠ والأمر الذى يبقى غامضا لدينا هو أن نعرف ماهو بالضبط هذا العمل الذهنى . انهطابع الضرورة الذى ينســبه اليه كانط ؟ وهل نحن فى الواقع نؤكد وجود علاقة بين الأشياء ضرورية اطلاقا ؟ ثم هذا التأكيد أنحن مضطرون اضطرارا مطلقا الى القول به ؟ ألا يقنع العلم بضرورة نسبية ؟ لكن شيئا يبقى محققاً وهو أن عمل الذهن ، فى اقامة مبادىء العلم ، عمل لا غناء عنه ٠ وهذه نتيجة ذات بال ؛ لأنها تبرز حقيقة الذهن أمام الأشياء كما تبرز أصالته ٠

الفصل الرابع

إمكان الأحكام التأليفية الأولانية

اذا أردنا أن ندرس فكرا حيا مبتكرا كفكر كانط وجب علينا أولا أن نوضحه وأن ننقله على نحو ما الى أساليبنا ، لكى نطمئن الى أننا فى كلامنا عنه لم نتشبث بصيغ هامدة جامدة • ولكن يجب على الخصوص أن ننفذ اليه بأصرح وجه مستطاع ، وأن نستحضر حركة ذهن المؤلف ، وأن نسلك السبيل عينها التى سلكها •

يظهر أسلوب كانط فى الكتابة مملوءاً بالتكرار : فقد أحس أنه صاحب مذهب جديد ، ورأى من الخير أن يعيد ما قال من قبل لكى يألف القارىء ذلك المذهب • أما وقد رأى الفيلسوف أن يحقق نفعا بدراسة المسألة من مختلف وجوهها فليس من الفطنة أن نقف عن السير معه • ان أحداً لا يستطيع أن يدرس مذهبا ميتافيزيقيا من الخارج ، بالوقوف عند الألفاظ أو التزام حرفية النصوص . بل الواجب قبل كل شىء أن يكون ذهن الباحث ذا حظ كبير من المرونة والاذعان ، يتيح له أن يضع نفسه موضع المؤلف • وهذا هو السبب فى أننا قضينا زمنا طويلا ولم نكن نفهم كانط فهما صحيحا • قد كان همنا أن ننقده حينا أو أن نستخدمه حينا آخر ، وكان معنى هذا أننا كنا نحكم عليه قبل أن نفهمه • وحينما نكون بصدد أفكار كانط تصبح مهمة الفهم من العسر والمشقة بحيث تقتضينا أن نخلى أنفسنا ونفرغ لها كل الفراغ فترة من الزمان •

فى «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة» نرى كانط يعبر عن أمله أن يبدأ قارىء فلسفته بدراسة هذا الكتاب • فقد بسط المؤلف مذهبه فيه عن طريق التحليل ، فسار من الوقائع التى رآها مستتبة ، الى المبادىء التى رآها مفسرة لتلك الوقائع . وهذا سير الى الخلف . أما «نقد العقل

الخالص » ــ وهو يمضي على طريق التأليف ــ فهو سير الى الأمام ·

سنستجيب اليوم لرغبة الفيلسوف فندرس النظرية الكانطية الواردة في كتاب « التمهيدات » وننقدها على سبيل العض المؤقت ·

١

رأينا نقطة البداية في ابتداع المذهب : وهذه النقطة عند كانط هي وجود أحكام تاليفيه «أولانية» · قال كانط : توجد أحكام من هذا القبيل في أساس الرياضة وعلم الطبيعة الخالص ، كما استقر على يدي نيوتن · هذه في نظر كانط واقعة لا نزاع فيهـا · واذن فالمشكلة هي أن نعرف كيف أن هذه الأحكام ممكنة ، أي على أي أساس يمكن أن نقيمها لكي تتصور متعقلة أو خالية من التناقض · لا جرم أن هذا السؤال يبدو غريبا عند الرياضي أو صاحب العلم الطبيعي · ما جدوى البحث عن هذا الأساس؟ ألا تحمل هـذه الأحكام يقينها في ذاتها ؟ وقد صرح كانط بأن الرياضي والطبيعي على حق : فلا الرياضة ولا الطبيعة محتاجة الى الاستنتاج الذي سننهض له : هذان العلمان يقدمان الضمان على صحتهما · الرياضة تقدم البداهة الخاصة بها والطبيعة تقدم التجربة · وما دمنـا باقين في المجـال الرياضي أو في المجال الطبيعي ، فلنا في هاتين البداهتين ضمان كاف ·

فمـا هي اذن غايتنا من الخوض في هـذه المناقشة العويصـة ؟ سنخوض فيها ابتغاء الميتافيزيقا فحسب · الميتافيزيقا هي أيضـا تعرض أحكاما تأليفية «أولانية» كقولها : العالم موجود · ذلك حكم تأليفي ؛ لأن وجود تصور في أذهاننا لا يقتضي وجود شيء يطابقه في خارج الذهن ، بل هنا شيء قد أضيف ، شيء قد ألف ، لكن الميتافيزيقا لا تقـدم أي ضمان على صحة أحكامها كالرياضة والفيزيقا · فما العمل ؟ فهل نرفضها أصلا ؟ هذا ما صنع هيوم ؛ مقدراً أن الميتافيزيقا انفردت بهذه الحال ، وأنه لا توجد في غيرها أحكام هي تاليفية وأولانية في آن واحد · لـكن هيوم كان مخطئا، اذ توجد احكام هي تاليفية وأولانية في الرياضة والفيزيقا· واذن فمثل هذه الأحكام ممكنة لأنهـا موجودة ونسـتطيع اذ ننظر في الاحكام التحليلية الأولانية في الرياضة والفيزيقا ، أن نحـدد الشروط الضرورية والكافية لصحة مثـل هـذه الاحكام · وسنرى بعد هل هذه الشروط متحققة في الميتافيزيقا ·

يبدو أن ديكارت قد صنع من ناحيته شيئا شبيها بهذا · فبعد أن أقام قضيته : « أفكر فأنا اذن موجود » واستخلص منها ماهية النفس ،

قال : قد كان ينقصنى علامة أستبين بها الحق . ولكن هاأنذا مالك لحكم لا سبيل الى الشك فيه : يكفينى أن أبحث ما هى خصائص هذا الحكم التى تضمن لى أنه حق ، لكى أكون مالكا لقاعدة عامة أميز بهـا الحق من الباطل . تزود ديكارت بهذه القاعدة فشرع فى البرهنة على وجود الله ووجود الأشياء المادية .

وماذا ستكون الآن عند كانط قيمة المبادىء التى سيقوده اليها نظره فى امكان الرياضة والفيزيقا الخالصة ؟ ستكون هذه القيمة أولا فرضيـة صرفة : فان الذى يصعد من الواقعة الى المسوغ لا يمكن أن يطمع الا فى تفسير ممكن . وانما نقد العقل الخـالص نفسه هو وحده الذى سيحول الفرض الى نظرية . واذن فلن نوافق بعض النقاد على أن كتاب «التمهيدات» دون كتاب «النقد» من حيث القيمة القاطعة ، وأن كانط قد وفق فى كتاب النقد الى أن يرى كيف ينبغى الشروع للتادى الى برهنة صحيحة . ليس مقصد الكتابين واحدا : فالتمهيدات مدخل الى النقد : وينبغى فى الفرض هنا أن يمهد السبيل الى المذهب .

كيف تكون الأحكام التاليفية الأولانية ممكنة ؟

ما معنى هذا السؤال ؟ اننا بسبيل أحكام ، أى عمليات تطمع فى بلوغ الحق . والمسألة ان نعرف كيف أمكننا « أولانيا » أن نقول شـيئا بيقين عن شىء هو غيرنا ؟

ما معنى كلمة امكان ؟ ليس المطـلوب أن نعرف هل من الممكن أن تتحقق مثل هذه الأحكام ، مادامت موجودة . ولكلمة «ممكن» هنا معناها المنطقى الدال على المعقولية أو الخلو من التناقض . فهل من العسير تصور هذه الاحكام بدون تناقض ؟ بلا شك . فعجيب أن يستطيع المرء أن يثبت أولانيا عن واقعة شيئا ليس متضمنا فى تصورها . ويبدو أن هنا تناقضا داخليا . والتاريخ فيه الدليل على ذلك : فجميع الفلاسفة الذين سلموا بمبادىء « أولانية » سلموا بها باعتبارها تحليلية ، والشـاهد على ذلك «ارسطو» و «ليبنتز» . أما «هيوم» الذى كان يرى أن مبادىء المعرفة الواقعية تاليفية ، فقد عدها فى الوقت نفسه تجريبيـة . كيف يمـكن الربط « أولانيا » بين أ ، ب ، مادام ليس بينهما شىء يشتركان فيه ؟ ان أى شىء يمكن ان ينتج اى شىء anything may produce anything كما قال هيوم .

فالسبيل الذى اتبعه كانط ينقسم الى منهجين :

١ ــ منهج من مناهج الاسـتبعاد مؤداه النظر بطريق التحليل فى

التفسيرات المختلفة الممكنة واطراح التفسيرات التى لا ترفع التناقض بصورة مرضية ·

٢ ـ ايضاح التفسير الذى يبقى قائما · ولكن على الرغم من أن كانط قد اتبع هنا منهجا فرضيا ، فلا ينبغى أن نعتقد أنه اخترع فرضا من أوله الى آخره · فان نيوتن قد نظم حركة الأفلاك لا باختراع قوة مجهولة خفية ، بل بارجاع القوى التى تحرك الافلاك الى قوة معروفة ، هى الجاذبية . وقد بحث كانط على نحو شبيه بهذا فى الملكات الحقيقية لطبيعتنا لعله يجد من بينها ما يمكن أن تتوافر فيه الشروط الموضوعية ·

٢

كيف تكون الأحكام التاليفية الأولانية التى تحويها الرياضة ممكنة؟ كيف يتسنى لنا أن نضع هذه المبادىء على أنها يقينية وضرورية، ومتحققة خارج أذهاننا ؟ ما خاصيتها ؟ أن تكون تاليفات أولانية ذات طابع خاص يعبر عنه بكلمة الحدس · انها حدوس « أولانية » · حاول كانط أن يبين أن الرياضيات لا يمكن أن يعبر عنها بتصورات عامة شاملة · فى البراهين يكون الاتجاه دائما الى شىء محدد : ولا يكون اشتغال الانسان أبدا بكميات غير معينة ، وانما يكون اشتغاله بأعداد معروضة (معطاة) ، على خط معين وعلى سطح معين . واذن فالمشكلة هى أن نعرف كيف أن حدوسا « أولانية » تكون ممكنة ·

للفلسفة القطعية فى هذا الموضع نظرية دقيقة : ترى أن الأحكام الرياضية انما هى تطبيقات خاصة للمنطق العام · كان ليبنتز يقول : « ما الرياضيات الا الارتقاء المخصوص للمنطق» . وبعبارة أخرى كان عمل الرياضيات هو استنباط الخاص من العام ، واذن فالرياضيات لا تتطلب أى مبدأ خاص، ووجود الفهم المنطقى كاف فى تفسير امكانها.

وتبعا لما قلناه فى الدرس الأخير لايستطيع كانط أن يقبل تفسيرا كهذا · والقطعيون فسروا الطابع الاولانى للرياضيات ، لا طابعها الحدسى . فمتى حبسوا أنفسهم فى الممكن المحض وفى المطلق الشامل لم يستطيعوا أن ينتقلوا من المنطق الى الحساب ومن الحساب الى الهندسة · وهذه عند كانط ملاحظة حاسمة : المنطق يقبل عددا لامتناهيا من الرياضيات ، والرياضة واحدة · والمنطق يقبل عددا لامتناهيا من الأمكنة ، والرياضيات لا تقبل الا المكان ذا الأبعاد الثلاثة · وعلى هذا نجد القطعيين يعرضون

علينا علومنا الرياضية على أنها ممكنة ، ولا يعرضونها على أنها وحدها الممكنة • وهذه النقطة الأخيرة هي التي يريد كانط أن يتبينها •

ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نصطنع الحل الذى يعمد اليه أصحاب المذهب الحسى • يقول هذا المذهب ان الكميات الرياضية ، كالامتداد والعدد ، هى اما خواص للموضوعات أو أشياء فى ذاتها ندركها مباشرة وفى نفسها • ولكننا لا نستطيع أن نسلم بأن الخواص الرياضية تعرف بخواص الكيفية التى تفترضها ولا بأن المكان يدرك مباشرة لأنه لامتناه •

ولكن ألا نستطيع أن نصطنع حلا مختلطا ، حلا وسطا ، فنقول بأن طابع الحدس الذى للأحكام الرياضية يفسر بالتجربة ، وطابع الضرورة يفسر بالدور الذى يقوم به الذهن؟ ان حلا كهذا يفسد طبيعة الحكم الرياضى ، اذ أنه ليس مؤلفا من قطعتين يمكن فصل احداهما عن الأخرى ، الحدس والاولانية ، وانما هو حدس و « أولانى » بهذه الصفة •

هنالك رأى وسط : كثيراً ما قام لمعارضة رأى كانط ومازال كذلك حتى اليوم • قيل : لم لا نسلم بأننا ننشىء « أولانيا » مبادىء الرياضيات ، ولكن هذا الحدس « الأولانى » يوافق قانونا هو موجود كذلك فى الأشياء ؟ فنحن انما ننشىء رياضيات يمكن انطباقها على الواقع بفضل اتساق أصيل بيننا وبين الأشياء • واتساق كهذا هو المسلمة الضرورية لكل نظرية من نظريات المعرفة . ان كانط لايستطيع أن يلتزم هذا التفسير القائم على ادراك غير صحيح . فلا شك عنده أننا نثبت حقيقة الرياضيات ؛ لأننا نعتقد بوجود اتفاق بين الأشياء الخارجية وبين القوانين الداخلية لأذهاننا • ولكن كيف نعلم أن هذا الاتفاق موجود ؟ وبأى حق نتبينه ؟ تلك هى المسألة . وعلى هذا النحو يعارض كانط هذا التفسير بالسؤال التمهيدى الموضوع بادىء ذى بدء .

واذن فكيف نفسر أننا نستطيع أولانيا أن نقرر أن فى الأشياء قوانين تطابق حدوسنا الرياضية ؟ التفسير الوحيد الممكن هو أن فينا ملكة حدس تشتغل بواسطة الحواس. واذا سلمنا بأن لهذه الملكة طبيعة خاصة وقانونا خاصا تعمل بمقتضاه أمكننا حينئذ أن نسلم بأن الحدس الأولانى الذى نحن بصدده انما هو حدس لصورة حساسيتنا نفسها • ان حدسا كهذا يمكن أن يكون أولانيا ؛ لأن طبيعة حساسيتنا هى فينا سابقة على انطباع الأشياء • وسيكون لهذا الحدس قيمة موضوعية ، متى سلمنا

بأن كل مالابد من أن ندركه ادراكا حسيا لايمكن أن يدرك الا اذا التأم مع الصور التى نحملها فى أنفسنا ٠

صحيح أنه لا محل فى هذا التفسير لمكان ولا لزمان موجودين فى ذاتهما وخارج نفوسنا ٠ لا محل لأمثال هذه المجردات المشخصة ٠ ونظريتنا تفسر موضوعية الرياضيات على المعنى الوحيد للموضوعية الذى يكون فى الواقع مقبولا ٠

ثم ان كانط يؤيد نظريته بمقارنتها بأمثلة مقتبسة من الرياضيات فرأيناه يبين مثلا أن البرهنة بواسطة تطابق المثلثين وأن المبدأ الذى يقرر أنه : « من نقطة مفروضة لا يمكن أن نرسم الا ثلاثة مستقيمات متقاطعة ذات زوايا قائمة » لا يفسر تفسيراً مقبولا الا فى نظريته ٠ وهو يذكر حالة الأشكال المتناسبة ٠ هذه الأشكال عند ليبنتز لا يمكن التمييز بينها ؛ لأنها لا تختلف فيما بينها بأية سمة ذاتية . مثال ذلك مثلثان كرويان متساويان متقابلان قاعدتهما المشتركة قوس من خط الاستواء ٠ لا نستطيع أن نجد فيهما مثلثين الا اذا اعتبرناهما فى علاقتهما بالمكان ٠ واذن فالمكان متقدم على التحديدات الرياضية ٠ ولكن فضلا على ذلك ليس المكان هو الحاوى للأشكال الهندسية ، فانه لو صح ذلك لكان هو مجموع الأشكال الهندسية ، ولاقتضى حينئذ ذلك التمييز نفسه بين الأشكال المتناسبة الذى يطلب تفسيره ٠

المكان هو شيء تفترضه الأشكال الهندسية من قبل ، وهو فى الوقت نفسه مستحيل باعتباره شيئا فى ذاته ٠ والمثالية « الترنسندنتالية» تفسر لنا هذين الطابعين ٠

والموضوعية التى ينسبها العلم الى المكان تفسر كذلك بواسطة النظرية المقترحة ٠ ان هذه الموضوعية عبارة عن أن المكان الرياضى يجب أن يوجد فى المكان الفيزيقى ٠ وينتج عن النظرية أن المكان الفيزيقى يفترض المكان الرياضى شرطا له : واذن فالرياضيات سوف تنطبق على الفيزيقا ٠

٣

كيف تكون الأحكام الأولانية للفيزيقا الخالصة ممكنة ؟ ما الذى تتميز به هذه الأحكام الجديدة ؟ أن ما يميز بينها وبين الأحكام الرياضية هو الآتى : الحقيقة التى ننسبها الى الأحكام الرياضية لا تنصب الا على

شرط التمثيل ، ولكنا لا نقرر أن هنالك موضوعات رياضية . على أن الفيزيقا تنصب على الحقائق العيانية نفسها · ونحن هنا بصدد أشياء لا بصدد مقادير وكميات فحسب · فكيف تيسر لنا أولانيا أن نطلق أحكاما متصلة بطبيعة أشياء متميزة عنا ؟

يرى المذهب القطعى المتسق الواعى لمبدئه ومنهجه ، أن الأفكار ، الأفكار المطلقة ، تحمل فى نفسها عناصر الواقع ، وأن الوجود يتولد من مجرد نمو هذه القوى ، فالقطعى بالضرورة مثالى ، يرى أن الأفكار تكون فى الذهن الذى هو الرابطة بينها · واذن فيكفينا أن نحللها لنخرج منها الواقع · لكن كانط يقول : اذا فرضنا أن ذهننا يمنح الوجود نسبنا الى أنفسنا كمالا لا نملكه ، وجعلنا أنفسنا اندادا لله . ليس ذهننا نموذجا خالقا ، انه خارج عن الأشياء ولا يؤثر فيها اطلاقا ، ويمكن أن نقول عن الله كما قال ليبنتز « الله قدر فكان العالم » (Dum Deus Calculat, fit mundus) وليس كذلك شأن الفكر الانسانى ·

وكيف من جهة أخرى نعتمد على التجربة وحدها فنقرر بأن الأشياء ستكون : انما كما رأيناها ؟ ان المذهب التجريبى لا ينسب الينا الا ذهنا كالصورة البارزة · لكن ذهننا أكثر من هـذا · انه يجاوز التجربة فيما يثبت ويقرر وان له طبيعة خاصة به ·

ويذهب الرأى الموفق بين الرأيين الى أن الذهن والحساسية يتعاونان لانشاء أحكام الفيزيقا · ولكن هنا أيضا ننبه الى أنه لا جدوى من الزعم بأن هناك اتساقا مدبرا بين الداخل والخارج · ولم ينكر كانط مثل هذا الاتساق وانما وضع وجوده نقطة بداية ، وتساءل من أين لنا أن نعرفه · واذن فلا الحل العقلى ولا الحـل التجريبى ولا الحل التوفيقى بممكن · فعند أى حل نقف ؟

ينبغى أن نعود بالمشكلة بالتدريج الى حدود أبسط ، وفقـا لمنهج تحليلى شبيه بالمنهج الذى أوصى به ديكارت · ماذا نعنى حين نقول اننا نعلم أولانيا بأن بعض القوانين لها تحقق فى الخارج بواسـطة « الطبيعة » أنعنى أننا نسـتطيع أن نعرف أولانيا جميع تفاصيل الأشـياء ، وكل ما يحويه الوجود خارج أنفسنا ؟ كلا · انا لا نريد أن نقول اننا نعرف أولانيا « مادة » الأشياء . وكل ما نستطيع أن نعنيه هو أننا نعلم أن سير الأشياء يجب أن يكون مطردا منتظما ، والمقصـود عندنا هو الصـورة فحسب ·

ولكن هل القول بوجود قوانين فى الطبيعة ، يفيد أننا ننسب اليها «أولانيا» جميع القوانين الجزئية التى قد تستطيع التجربة أن تكشفها فيها ؟ كلا : كل ما نستطيع أن نعلمه « أولانيا » هو أن الطبيعة تحكمها قوانين بدونها لا تستطيع الطبيعة أن تكون عندنا موضوع معرفة • واذن فموضوع البحث هو صورة الأشياء معتبرة بالنسبة الينا • والمطلوب أن نعلم كيف نصل الى فكرة «**الموضوعية** » • اذا رددنا المشكلة الى هذا الأصل البسيط تيسر لنا ايجاد حل لها . أعتبر أن فى ملكة ، هى الوعى ـ تستطيع أن تفسر لى هذا السر : انها ملكة القول **أنا أفكر** • و « أنا أفكر » يجب أن تستطيع مصاحبة تمثلاتى جميعا • ولكن كيف يقول المرء أنا ، دون أن يعترضه شيء هو غيره ؟ انى لا أضع نفسى الا اذا جعلت نفسى معارضا لغيرى • والذات تقتضى موضوعا • فما هو الشرط الضرورى الكافى لموضوع كهذا ؟ يكفى أن يكون أمامى حدوس قد ارتبط بعضها ببعض بعلاقات شاملة وضرورية : ومتى هيئت هذه الحدوس تعينت ويسرت لى أن أعتمد عليها لأحقق وعيى لنفسى • أما الحدوس فحساسيتى تزودنى بها . و « فهمى » الذى هو ملكة الربط ، يستطيع أن يربط بين هذه الحدوس .

هذه النظرية تعطينى بالضبط ما أنا طالبه : تعطينى موضوعية الطبيعة من حيث انها مرتبطة بالانية (le moi) التى تقومنى • صحيح أنه يلزمنى أن أعدل عن معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها • ولكن لا مذهب يستطيع أن يضمن لى تلك المعرفة • على أن الواقع أن أحدا لا يطمع فى مثل هذه المعرفة • وكل ما تقرره هو أن فى الأشياء التى نعرفها ، فى الأشياء من حيث هى موضوع لمعرفتنا ، قوانين مطابقة لقوانين أذهاننا . واذن فنحن أنفسنا الذين ، فى مجال الوعى الترنسندنتالى ، نؤلف الموضوع الذى يتبدى على أنه شيء أمام الوعى التجريبى .

ترى أيمهد كانط بهذه النظرية لنظرية اللاوعى ؟ ليس ذلك مقصده • ولكن من الحق أن نقول : ان الوعى «الترنسندنتالى» لا الوعى الفردى هو صاحب تشريع الطبيعة • وقد وجد كانط فى الوعى نفسه ذلك المبدأ ، مبدأ الاتفاق بين الحساسية والذهن ، الذى لاح لديكارت أن يطلبه عند الله •

ويتحقق كانط من صحة هذه النظرية اذ أنها تعطى تفسيرا جيدا لأعم قوانين الطبيعة ، كقانون العلية ، وقانون دوام المادة • وقانون نيوتن على الخصوص لا يمكن استنباطه من الرياضيات وحدها • انه يتضمن ، لكى يتصور ممكنا ، مبدأ يجعل الأشياء متآزرة بعضها مع بعض •

٤

ذلك هو الحل المقترح للمشـــكلات المتصلة بالرياضـــة والفيزيقا الخالصتين • انه ذو أهمية ميتافيزيقية عظيمة ؛ لأنه لو سلم به لتولدت عنه النتيجة التالية : العقل الخالص ، فى الميتافيزيقا ، لا شـــأن له فى الحقيقة بموضوعات خاصة تجـــاوز مجـــال التجربة وانمـــا الذى يطلبه، كموضوع لا يتحقق مع ذلك ، انمـــا هو مجموع سلسلة الحـــدوس • والموضوع الظاهر للعقل ، النفس والعالم والله ، ليس فى الحقيقة الا فكرة القصد منها التقريب بقـدر المستطاع بين المعرفة العقلية وبين الموضوع التام الذى تمثله تلك الفكرة •

٥

ما الأهمية التاريخية لنظرية الحساسية والذهن التى وصـل اليها كانط بما أجرى من تحليل ؟

انها ليست فى الحقيقة جديدة كل الجـدة كما يظن صاحبها • فمنذ العصور القديمة ميز أرسطو بين « المبـــادىء المشتركة » أو « مبـــادىء الوجود » وبين « المبادىء الشـــخصية » أو « المبادىء الخاصة » واعتبر المبادىء الثـــانية مما لا يمكن ردها الى الأولى • ولـــكن هـــذه وتلك فى نظره قد أعطيت لنا فى العقل نفسه كموضوعات ، وعمل الذهن فى انتاج العلم انما اقتصر على تحليلها • وأدخل ديكارت تحت اسم الحدس تصورا جديداً للعملية الأصلية للفكر : بين حدى حدســه الأول ، مثلا : « أنا أفكر واذن فانا موجود » توجد علاقة صلة ضرورية لا يمكن أن تستتب الا بالذهن الذى يعمــل • ولذلك أنكر ديكارت أن تكون هناك مماثلة بين حدسه الخصب وبين أقيسة الجدل التى لا تنفع الا فى افهـــام الغـــير ما نعلمه • ولنلاحظ مع ذلك بأن الحدود تســبق حدس العلاقة ويجب كذلك أن تكون معطاة • وان ديكارت يحسب حساب طبيعة هذه الحدود للربط بينها : وهذا يدل على أنه ليس المطلوب هنا علاقة تأليفية بتمامها ، أى مضافة بتمامها الى التصورات •

ان ليبنتز هو أقرب الفلاسفة الى كانط بثنائية المبدأين عنده : مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافى . وظاهر أن هذا المبدأ الأخير هـــو سلف للصور والمقولات الكانطية : المنطق العام لا يكفى ليبنتز لتفسير الواقع •

فالواقع يقدم أشياء عارضة حادثة لا نجد ما يفسرها تفسيرا تاما الا فى الارادة الالهية ٠ ولكن ليبنتز بعد أن فرق وميز أخــذ يجمع ويؤلف ، المنطق والواقع هما عنده قطبــان نستطيع أن نتـابع اقترابهما المتزايد ونؤكد انضمامهما فى الموجود اللامتناهى ٠

لكن هذا ما يرفضه كانط ٠ يرى أننا نجهل جهلا تاما الرابطة بين المنطقى والواقعى . فالواقعى ليس عندنا الا واقعة محظور علينا أن نجعل منها شيئا مطلقا٠ والمذهب الواقعى عندنا يفترض المثالية الترنسندنتالية٠

الفصل الخامس

الحساسية والفهم

رأينا فى العرض الافتراضى الذى يمهد العرض الضرورى أن العلم كواقعة هو نقطة البداية عند كانط وهو الشىء الذى يحتاج الى تفكير . ففى حين أن القدماء كانوا يرون أن الوجود ـ أو العلاقة بين الوجود والفكر ـ هو نقطة البداية والشىء الذى يحتاج الى تفسير ، يرى الفلاسفة المحدثون أنفسهم أمام شىء يقع بين الذهن والأشياء : هو العلم كحقيقة واقعة ؛ وهذا الشىء هو الذى يصبح مادة للتفكير الفلسفى .

لم نتعرض حتى الآن الا لمجرد فرض ، أعنى لتفسير كاف لاضرورى . حين نبدأ البحث صاعدين من النتيجة الى المبدأ لا نستطيع أن نصل الا الى تفسير ممكن . ويرى كانط أنه يستطيع ، بالتحليل النقدى للعقل نفسه ، أن يجاوز ذلك العلم المؤقت .

ما السؤال الأول الذى يعرض لمن يريد أن يشيد نظرية المعرفة على نحو ضرورى ، نازلا من المبادىء الى النتائج ؟ هذا السؤال عند كانط هو ما يأتى : هل القوة العارفة عندنا واحدة أم متعددة ؟ هل لنا عن الأشياء نظرة واحدة أم نظرات متعددة ؟ أيتبدى لنا الواقع فى صور مختلفة ؟ تلك مسألة قد تكون خطيرة النتائج . أنظر مثلا فى مسألة المعرفة الحسية . ما الذى يجعلنا على حذر من « المعروضات » الحسية ؟ هل هو تعددها واختلافها ؟ فى جميع الأشياء نجد اختلاف الشواهد مثيرا للشبهات . اذن فلو كان لنا أسلوبان فى معرفة الواقع ، ولو كان هذان الاسلوبان غير متفقين لكان هنالك محل للتساؤل عن أى هاتين الملكتين أحق بالثقة ، أو للتساؤل عما اذا كانت كلتاهما عاجزة عن الوصول الى الحقيقة . وينبغى حينئذ أن نتساءل هل تضحية احدى النظرتين ضرورية أم هل الأليق أن نطرحهما معا . أم هل التوفيق بينهما ممكن ومشروع ؟ وبأى ثمن ؟

٢

ولكن ألسنا نجد في المذاهب القائمة حلا مقنعا لمشكلة أصل المعرفة؟ تبين الانسان في كل العصور أن هنالك ثنائية في النفس الانسانية بين الحس والعقل ، بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، وبين الحدس والفهم • ولكن في كل العصور أيضا ، لما لم تستطع النفس الانسانية أن تعتقد أولا بثنائية متطرفة ، حاولت أن ترجع هذين المبدأين الى الوحدة • وهذا الارجاع قد تم في اتجاهين : ففريق حاول أن يرد الحواس الى الفهم: وهم العقليون ، وفريق آخر حاول أن يرد الفهم الى الحواس ، وهم الحسيون •

فالعقليون أمثال ، أفلاطون وديكارت وليبنتز ، يرون أنه ليس بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية الا فرق في المرتبة : فأفلاطون قد بين في موضوعات الحواس صورا ناقصة أو تركيبات مبهمة من ماهيات عقلية • أما ديكارت فقد رد التمييز بين المحسوس والمعقول الى التمييز بين الأفكار المبهمة والأفكار الواضحة : فيكفي عمل يشبه أن يكون آليا لتمييز المعقول في ثنايا المعروض علينا من محسوس • وأما ليبنتز فقد طبق مبدأ الاستمرار على الصلة بين المحسوس والمعقول •

وعلى عكس أولئك رد الحسيون المعقول الى المحسوس ، فجعلوا من الفكرة احساسا أو انطباعا ضئيلا ضعيفا • فقد رأى «لوك» مثلا أن المعرفة العقلية انما هي عمل ذهني قليل الجدوى ينزع الى استعادة روابط الأشياء التي زودتنا بها أفكارنا الحسية • ورأى «هيوم» أن الانطباع الحسي هو الحالة القوية من أحوال الوجدان • وعندما تتضاءل وتضعف هذه الحالة تنشأ الفكرة التي انما هي مجرد أثر من آثار الاحساس • وهنا أيضا ليس ثمة بين المعقول والمحسوس الا فرق في المرتبة •

أكان من المستطاع الأخذ بأحد هذين المذهبين ؟ لننظر في الحال الذي كان عليه الأمر حين ظهر كانط • وجد الفيلسوف أن كل واحدة من الفلسفتين مضطرة الى أن تسلم بأنها لا تستغني عن الاخرى ، وفي الوقت عينه لا يمكن لأي منهما أن تتغذى بعناصر مستعارة من منافستها ، دون أن تنكر نفسها • فمثلا «فولف» الذي يمثل المذهب العقلي ، قد التفت الى ضرورة التمييز تمييزا دقيقا ، في كل علم ، بين جزء « عقلي » وجزء « تجريبي » : ورأى من المحال رد التجريبي الى العقلي ، والتسليم بمجرد فرق في المرتبة بين معرفة « الحادث » ومعرفة « الضروري » : فمن الوجهة النظرية رأى أن هنالك فرقا في الطبيعة بين الأمرين • ففي الضروري ،

الوجود يتبع الماهية مباشرة ، وفى الحادث انما الوجود بالقياس الى الماهية حال عارضة ولا يمكن أن يستمد منها • وكذلك هنالك نوعان من الملكات فى نفوسنا ، سواء فى مجال المعرفة أو فى مجال العمل : فى المعرفة الحساسية والفهم ، وفى العمل الشعور والارادة • ويرى من الوجهة العملية أن كل علم يشتمل على جزءين : أحدهما عقلى والآخر تجريبى ، ويمكن رد أحدهما الى الآخر •

وكذلك شوهت فلسفة «ليبنتز» بما استعارته من الفلسفة الحسية وانتهت الى التناقض ، لأن «فولف» أراد أن ينتصر لمذهب «ليبنتز» العقلى وأن يبرز معالمه • وهذا التناقض يتجلى فى أحضان المدرسة الليبنتزية : فقد حاول «هردر» خلافاً لفولف ، أن يستبقى الوحدة الأصيلة بين الفكر والطبيعة ، وبين المعقول والمحسوس ، فلا يقبل الا فرقا فى المرتبة بين ماهو جسمانى وما هو معنوى •

لننظر الآن فى حال الفلسفة الحسية • لقد فهمت أنه كان لابد لها من أن تستكمل عناصرها بالاستعارة من الفلسفة العقلية ، لذلك لما شعر « لوك » بأنه لا يستطيع أن يثبت وجود الله باقتصاره على الاحساس ، نسب الى مبدأ العلية قيمة فوق المحسوسات ، فاستنتج بهذا المبدأ من وجود العالم وجود الله كعلة له •

وكذلك أيضاً « هيوم » وان كان قد سلم بأن معرفتنا مشتقة من المعرفة الحسية وحدها نجده يؤيد الحقيقة المطلقة للرياضيات ، وهى من أهم أجزاء العلم الانسانى •

ولكن من ذا الذى لا يلمح أن الفلسفة الحسية انما تنكر نفسها بهذه الاستعارات ؟ فان مبدأ العلية كأمر نتصوره يربط العالم بالله لا يمكن أن يأتينا من التجربة • وكذلك كيف توجد لدينا معرفة ذات قيمة مطلقة حين نجعل من الانطباع الحسى الأساس لكل معرفة ؟ لقد شعر « هيوم » نفسه بتلك الصعوبة ، وحاول جهده أن يوفق بين ايمانه بالرياضيات وبين مبدئه التجريبى البحت • فهو تارة يقول ان الرياضيات لا تصح الا فى عالم المجرد الخالص ، ولكن هذا العالم المجرد الخالص اذا تصور أنه المطلق فلاسبيل الى تفسيره بالحواس ؛ وتارة أخرى ينازع فى أحكام الرياضيات، لكى يتسنى له أن يرجعها الى التجربة •

٢

كيف نواجه مشكلة المعرفة فى هــذه الأحوال ؟ اذا أردنا أن نخرج من المأزق الذى حبست فيه الفلسفة ، وجب علينا أن ننهج منهجا آخر وأن نوجهها توجيها جديدا • وهذا ما ارتأى كانط أن يفعــله • لم يكن الفلاسفة حتى ذلك الحين ينظرون الى الذهن الا من حيث صلته بالاشياء • ألا يمكن أن نطرح الأشياء من اعتبارنا اطراحا تاما ، وأن ندرس المعرفة الانسانية فى ذاتها ؟ لقد جاء «نيوتن» بنظرية فى نظام الكواكب ، فاعتبر الكواكب مســتقلة ومنفصلة عن بقية العــالم ، على حين كان الأمر عند « أرسطو » هو اعتبار العالم كوحدة • أفلا يمكننا أن ننظر نظرة شبيهة بهذه الى نظام المعرفة الانسانية ، وأن نحللها وأن نبحث عن قوانينها ، وأن نكشف فيهــا عن مبدأ تنطوى عليه ؟ ولكن ما عسانا أن نفعل لكى ندرس المعرفة على هذا النحو ؟ الواقع أن هذه دراسة قــد حاولها القدماء والمحدثون • ولكن «كانط» أراد أن يفهمها على خلاف سابقيه • حين اشتغل العقليون بتفسير المعرفة اتجهوا الى ادراك مبادئها الاساسية مباشرة بحدس عقلى • تلك مهــــمة « الفكر » عند أفلاطون وأرسطو • أما « ديكارت » فالحدس ، بمعناه الخاص عنده ، يكشف عن مبــادىء العلم • لكن عند « كانط » حين نفتش فى أنفسنا ونبحث فيها مباشرة عن المبادىء لا نجد شيئا ؛ فليست المبادىء معطاة لنا فى ذاتها • أما «لوك» فينظر فى الافكار المعروضة فيعرفها ويصنفها ويؤلف بينها • فهو على خلاف العقليين الذين يحاولون أن يرجعوا الى مصدر المعرفة انمــا يدرس نتائجها وثمراتها • فالمعانى المستمدة من التجربة انما هى عنده معطيات حسية مباشرة بسيطة لا تنحــل الى شىء آخر غير حسى • وهــذا أيضــا نهــج غير مناسب : لأن اعتبار نتيجة ما لا يمكن أن يكفى لايقافنا على كيفية الحصول على هذه النتيجة •

ولكن بين المصدر الأول والنتائج يوجد شىء فى الوسط : ذلك هو العمل الذى به يتم العامل صنعه بما له من ملكات ، وذلك هو ما يسعى كانط اليه : وهاهنا فكرة منهج مبتــكر : أن نعطى أنفسنا ، كموضوع للدراسة ، الذهن فى نشاطه ، وهو جار فى صنع العلم ، وأن نحلل عمله وهو يعمل • فلننظر اذن الى الذهن وهو يعمل ، فلربما استطعنا بتحليل فعله أن ندرك القوانين التى يحملها فى نفسه •

٣

كيف طبق «كانط» هذا المنهج ؟ منذ الفترة السابقة على المرحلة النقدية نحا كانط ، مع معالجته المسائل المختلفة التى كانت تعرض له ،

نحوا يزداد فيه حرصه على أظهار النقص فى المذهب الحسى وفى المذهب العقلى على السواء ٠

أما نقد المذهب الاول فان «كانط» فى رسالته عن « الدقة المزعومة لأشكال القياس الأربعة » (١٧٦٢) يبين ثنائية الحس والفهم بحيث لا يرد أحدهما الى الآخر ٠ وينظر فى أفعال الذهن التى هى فى صميمها الاستدلال والحكم والادراك ٠ فهل يختلف الاستدلال اختلافا جوهريا عن الحكم ؟ كلا ، ويبسط كانط هنا بايجاز مذهبا سيكون عنده ذا أهمية بالغة : فالاستدلال انما هو حكم بوسائط يستعاض فيه عن الرابطة بحكم أو بأحكام أخرى كثيرة ٠ ولاعبرة باختلاف النتيجة ، فان فعل الذهن لايتغير٠ ولكن أيمكن رد الحكم الى الادراك ؟ يقارن «كانط» بين هاتين العمليتين : تمييز الأشياء بعضها من بعض ، وادراك الفرق بين الأشياء ٠ فتمييز الأشياء بعضها من بعض هو تمييز من حيث الكيان الطبيعى . أما ادراك الفرق بين الأشياء فهذا تمييز من حيث المنطق ٠ ومن المحال رد احدى هاتين العمليتين الى الأخرى ٠ فاذا اقتصر المرء على التمييز الطبيعى انساق الى أفعال متنوعة بتأثير تصورات مختلفة ٠ واذا ميز بين الأشياء تمييزا منطقيا كانت له معرفة بطبيعة الأشياء ذاتها ٠ ويخلص كانط الى القول بأنه فى حالة التمييز المنطقى يكون بمقدور الانسان أن يتخذ من تصوراته الخاصة موضوعا لتفكيره ، على حين أنه فى التمييز الطبيعى تكون الأشياء أو ما نتخذه كأشياء هى المحركة لنا بلا واسطة ٠ واذن ففى التمييز المنطقى زيادة عما فى التمييز الطبيعى الذى فيه ينحصر الادراك الحسى ٠ وليس لدى الحيوان سوى ملكة التمييز الطبيعى ، دون ملكة تمييز التصورات المأخوذة كموضوعات ٠ فله ادراك حسى لا حكم ٠

أما نقد النظرية العقلية فلنشر أولا الى تصدير كتاب «المونادولوجيا الفيزيقية » المكتوب باللاتينية سنة ١٧٥٦ ٠ فقد بسط فيه رأيه فى أنه للوصول الى أكمل معرفة نستطيع أن ننشدها ، يجب علينا أن نجمع بين الهندسة والميتافيزيقا ، من جهة أن الأولى تقدم قوانين ، والثانية تبحث عن العلل ، وانه لجمع عجيب ! لأن « الانسان قد يستطيع أن يوحد بين الطير والخيل بأيسر من أن يوحد بين الميتافيزيقا والهندسة » ٠ ذلك أن الهندسة تستلزم اللامتناهى والمتصل ؛ أما عند الميتافيزيقا فالمتصل واللامتناهى هما حجرا عثرة : فالفهم لا يستطيع أن يتصور كلا لا يكون متناهيا ومكونا من أجزاء بسيطة ٠ والرياضيات ، فى كثير من أجزائها ، تبدو غريبة فى نظر الفيلسوف . ففى كتاب من كتب الجبر حتى فى أيامنا هذه نقرأ أن العدد السلبى هو شىء بذاته لا معنى له ، وأن جذرا خياليا هو

فى ذاته شيء مرذول عند العقل . ولكننا مسوقون بالضرورة الى التسليم بهذه الأمور الخالية من المعنى . ومجهود الرياضيين الفلاسفة ينزع الى حل تلك المرذولات الظاهرية التى تقدمها رياضيات الرياضيين .

فى « المحاولة عن بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعي والاخلاق » (سنة ١٧٦٤) لم يعد كانط يقتصر على النظر فى الرياضيات من حيث هى علوم، ولكنه أخذ يتجه على نحو أوضح الى النظر فى عمل الذهن حين يقوم بتكوين الرياضيات أو الميتافيزيقا ، فرأى أن الذهن فى الرياضيات لا يقتصر على تحليل تصورات ، وانما ينشىء أشياء محددة مسترشدا بحدس من الحدوس . وهذه الرموز أصبحت عنده بديلا من الاشياء ، مما أعانه على أن يسلك سبيل البرهان الخالص . أما فى الفلسفة فعلى العكس من ذلك لما كان المطلوب هو معرفة الأشياء فى ذاتها فلسنا نستطيع أن نسلك ذلك السبيل ، وانما نضطر ، الى أن نلتقط بالتجريد صفات الأشياء ، وأن نجمعها فى تعريفات بطريق المقارنة بينها ، وأن نتحقق بعد ذلك ـ تحققا لايقف عند حد ـ مما اذا كانت هذه التعريفات تستطيع فى الواقع أن تقوم مقام المعرف فى جميع الأحوال . والواقع أن تعريفاتنا ليست أبدا تامة وليست قط الا قضايا أو مجموعات قضايا عاجزة عن أن تكون أساسا يستند اليه البرهان .

والنتيجة هى أن الرياضيات ، وان كانت تفترض مبادىء «أولانية» كالفلسفة ، الا أن بينها مع ذلك وبين المعرفة الحسية قرابة تنكرها الفلسفة . واذن فالمذهب العقلى(١) الذى ينكر هذه القرابة ليس أقل ضلالا من المذهب الحسى .

٤

والآن ما مضمون نظرية كانط نفسها ؟ هذا هو المبدأ الذى صرح به: ينبغى أن نسلم بمصدرين « أولانيين » للمعرفة : هما الحساسية والفهم الخالصان .

والحساسية والفهم متميزان ، لأن كلا منهما له كماله الذى يخالف كمال الآخر . لا صحة لما يقال من أن معروضات الفهم دائما واضحة ؛ وأن معروضات الحساسية دائما غامضة . ان الرياضيات من شأن الحساسية لكنها واضحة ، والميتافيزيقا تعتمد على الفهم ولكنها غامضة .

---

(١) يقصد مذهب ديكارت الذى يجعل الرياضة نموذجا للعلم اليقينى ؛ لانها بعيدة عن المحسوس (المترجم) .

ومع ذلك يزودنا الفهم بمعرفة واضحة للأمور الاخلاقية كمعانى الحق والواجب • والحساسية لها غموضها مثلا فى معرفة الصفات الثانية • واذن فكلتاهما لها معطياتها الواضحة ؛ هنالك وضوح للحواس ووضوح للفهم ؛ وهنالك بداهتان • فالحساسية واضحة حين تبنى أولانيا • والفهم واضح حين يستخرج الكلى • هذا شأن هاتين الملكتين منظورا اليهما منجهة طبيعتهما •

فاذا نظر اليهما من حيث مهمتهما لم تكونا أقل اختلافا : بالحساسية تعرض الأشياء على ذهننا من حيث هى مادة ، وبالفهم توضع هذه الاشياء، أى توضع خارجنا من حيث هى محددة • ويستحيل ارجاع الحساسية الى الفهم ؛ لأننا لانستطيع أن نفكر ما لم يكن شىء ما قد أعطى • فكون الشىء معطى (Gegeben Werden) يسبق بالضرورة التفكير (Denken) كشرط له • والحسيون محقون اذ يقولون بأنه لا شىء فى الفهم الا وقد كان من قبل فى الحس • ولكن مع ذلك يستحيل أن نسلم بأن مجرد كون الشىء معطى يمكن بعملية آلية بحتة أن يولد كون الشىء متعقلا : ان فكرة الموضوعية، أى فكرة واقع مستقل عن الوجدان التجريبى هى شىء جديد يتطلب مبدأ متميزا • والسير العام للمذهب الكانطى قد عين هنا: الانتقال من المثالية المطلقة الى الواقعية هو المرحلة الاولى من مراحل النقد • والانتقال من الواقعية الى المثالية « الترنسندنتالية » هو المرحلة الثانية • والفهم يفترض الحساسية ولكنه يسوغ امكان التجربة •

نتيجة هذا البحث هى تمييز ملكتين من ملكات النفس العارفة ، مع ملاحظة أن لفظ الملكة هذا مأخوذ بمعنى محدد وطريف • الملكة الكانطية (Vermogen) ليست كما فى الفلسفة العقلية مصدرا من المصادر الأولى للوجود كما هى مصدر للمعرفة • وليست كذلك مجرد امكان عار كما فى المذهب الحسى • انها قانون للعمل وللتنظيم : وملكتا العقل النظرى هما القاعدتان اللتان بمقتضاهما يعرف ، وقد وجدتا بواسطة التحليل والتفكير • انها العقل الانسانى بمعناه الدقيق متصورا على أن له طبيعة وحقيقة خاصة بين العقل الكلى والتقبلية المحضة • فالملكات الكانطية هى هذا ولا شىء غير هذا • لذلك نجد كانط مع تصريحه بأن الحساسية والفهم لا سبيل الى رد أحدهما الى الآخر **عندنا** ، لا يتكلم عن مصدرهما الأول • بل انه فى نهاية **مقدمة** كتاب « نقد العقل الخالص » يرى أن من الممكن أن تخرج هاتان الملكتان من مصدر مشترك • ولكنهما عندنا لايمكن رد أحدهما الى الآخر ، ومعرفة هذا (الامتناع على الرد) هى نقطة البداية لكل ميتافيزيقا تريد أن تفسر الوقائع بالعناصر التى نملكها • ولذلك فان

هذه البحوث التى تبدو تمهيدية هى عند كانط ذات نتائج خطيرة ٠ فان التمييز بين الحساسية والفهم أولانيا سيسيطر على النقد كله ٠ ومن هذا النقد نفسه ستخرج النقطتان الجوهريتان من نقاط المثالية الترنسندنتالية أننا لا نعرف الأشياء فى ذاتها ، ومعرفتنا ، فى عالمنا ، ذات أثر موضوعى ٠ لما كان لنا ملكتان عارفتان ، وكان لا بد لنا من أن نبحث كيف يمكن التوفيق بينهما ، فاننا لم نستطع أن نؤيد المذهب القطعى التقليدى الذى ينسب الينا امكان معرفة المطلق ٠ والواقع أن التوفيق فى هذا المجال مستحيل ، فى حين أنه يتحقق لنا اذا سلمنا بأننا لا نعرف الا ظواهر ٠ ولذلك ستخرج النقائض من هذه النظرية التمهيدية ٠

ومن هذا التمييز نفسه سيخرج المذهب الأخلاقى الذى سيجعل له كانط مكانا فوق نقده ٠ لو لم تكن هاتان الملكتان متميزتين حقا ، ولو لم يكن تحت تصرفنا الا الحساسية التى يقول بها الحسيون أو الفهم المنطقى الذى يقول به العقليون لوجب أن نعدل عن تأسيس الأخلاق علماً ؛ ولو كان الأمر كذلك لاقتصر عملنا اما على تحليل معطيات الحواس أو خيالات التصوف ٠ ولكن اذا كان الفهم ، الى جانب الحساسية ، شيئا متميزا وأصيلا ، واذا كان يملك مبادىء خاصة ، عندئذ نجد آن النسبية التى تصيب معطيات الحساسية لا تناله الا فى استعماله التجريبى ويبقى جوهر طبيعته لم يمسسه شىء ، ويمكن أن يتخذ سنداً لعلم جديد أغلب الظن أنه لن ينصب على موضوعات ، كالعلم النظرى ، ولكنه يستطيع أن يضع قوانين آمرة مطابقة لطبيعة الارادة ٠ فى أحد هوامش التصدير لكتاب « التمهيدات » بين كانط أن هيوم قد جعل علم الأخلاق مستحيلا ، ولكن اقرار مقولة العلية ، باعتبارها خاصة بالفهم الخالص ، يعيد الى الأخلاق معقوليتها ٠ واذن فلا نعجب لما كتبه كانط منذ « الرسالة الافتتاحية » سنة ١٧٧٠ :

« ان علم الميتافيزيقا هو المدخل الذى يعلمنا وجوب التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية » ٠

الفصـل السـادس

الاستطيقا الترنسندنتالية (١)

عرفنا أن كانـط يرى أن علم الفروق التى تفصـل بين الحساسية والفهم هو المدخل الى كل فلسفة ميتافيزيقية ٠

ويتعين علينا الآن أن نتناول تحليل كل من هاتين الملكتين (بادئين بدراسة الحساسية) . وهذه الدراسة يطلق عليها فى كتاب «نقد العقل الخالص » اسم « الاستطيقا الترنسندنتالية » : وقـد خصص لها كانط فصلا قصيرا يقع فى صحائف قليلة ، ولكنه بالغ الأهمية كثير النضج ، ولـكل كلمة فيه مرماها ٠ وقـد وصفه كونوفيشر بأنه أبدع ما كتب كانط ٠ ولربما كان الجزء الحاسم من آثار كانط أعنى الجزء الذى يسيطر على سـائر الأجزاء سواء بمنهجه أو بنتائجه ٠ يرى كانط أن كل معرفة غير فارغة يجب أن تشمل عنصرين : التصور والحدس . فلو فرضنا أننا لا نملك الا حدوسا لهذه الحساسية : عندئذ تتوقف طبيعة معرفتنا كلها على طبيعة هذه الحدوس ٠ فاذا انصبت هذه الحدوس على شىء موجود فى ذاته وصلت معرفتنا الى « الأشياء فى ذاتها » ، والا فتكون محصورة فى حـدود الظـاهرات .

ما الشىء الذى نحن بصدد تحليله ؟ اذا تمثلنـا شـيئا فى الذهن استطعنا أن نميز فى هذا التمثل عناصر عـدة :

١ ــ ما يأتى مثلا من الحواس ، كمعنى الصلابة ومعنى اللون ٠

٢ ــ وهنالك أيضا معان تأتى من « الفهم » كمعنى « التجوهر » ومعنى القوة ومعنى قابلية الانقسام . اذا غضضنا النظر عن هذين النوعين

(١) « الاستطيقـا الترنسندنتالية هى دراسة ملكـة الحساسية من حيث انها تتضمن شروطا اولانية للمعرفة » (المترجم) ٠

من العناصر ، فهل يتبقى شيء بعد ذلك ، أم أن التمثل قد استنفد حين انتزعنا منه ما يأتي من الحواس ومن الفهم ؟ يرى كانط أنه يبقى شيء هو العنصران الأولانيان للحساسية ، وهما المكان والزمان . واذن فهما اللذان تطلب دراستهما . أهما حقا عنصران أولانيان متميزان من الاحساس ومن « معطيات » الفهم ؟ .

يسأل كانط بصدد تصوري المكان والزمان سؤالين ، ولذلك ستنقسم « الاستطيقا الترنسندنتالية » الى قسمين : مسألة ما هو كائن (question de fait) ومسألة ما حقه أن يكون (question de droit)

أما في المسألة الاولى فالمطلوب البرهنة على وجود عناصر حسية أولانية . وكثيرا ما يقال انه حين يكون الأمر أمر معان أولانية فحسبنا أن نشير اليها وليس من المفيد ولا من الممكن أن نبرهن على وجودها . أما كانط فيرى عكس ذلك ، وهذه البرهنة تسمى «العرض الميتافيزيقي» . والمسألة الثانية هي مسألة ماحقه أن يكون (quaestio juris) . فاذا فرضنا وجود عناصر أولانية فما قيمتها ؟ أي : هل يمكن استخدامهما في بيان امكان معارف أخرى قدمت الينا باعتبارها يقينية وأولانية بكل تأكيد ؟ (١) وماذا يثبت ، من حيث طبيعة هذه العناصر ، التبرير الذي يمكن على هذا الوجه بالنسبة لها ؟ هذا النوع الثاني من الدراسة يسمى « بالعرض الترنسندنتالي » . و « الترنسندنتالي » معناه ما يجعل المعرفة **الأولانية** ممكنة أي متعقلة .

يدرس كانط معنيي المكان والزمان منفصلين ، ومع أن الدراستين متناظرتان الا أنه يحسن أن نتمشى مع ما جرى هو عليه .

١

لنبحث المكان أولا من وجهة النظر الميتافيزيقية . سبيلنا هنا أن نبدأ من الخصائص التي نجدها في معنى المكان ، فنتخلص الى مصدر هذا المعنى ، ونرى اذا كان من اللازم أن نرجع هذا المصدر الى العقل وعلى أي معنى .

ماخصائص معنى المكان وما ماهيته ؟ يمكن أن نرد هذه الخصائص الى طائفتين : (١) معنى المكان مفروض من قبل في كل تجربة حية . ما الذي

(١) الاشارة الى مسلمات الهندسة .

يلزم فى الواقع لكى ندرك شيئا على أنه مادى؟ أولا أن نعتبره خارجا عنا. ومعنى الخارجية عنصر مقوم لمعنى الشىء الحسى · لكن الخارجية تستلزم المكان ؛ فالمكان اذن ضرورى من حيث هو شرط لمعرفة الأجسام ·

واذن فهو **أولانى** نسبيا . وهو أيضـــا مطلق على وجه ما ، ذلك أنى أستطيع بالفكر أن أغض النظر عن جميع التحديدات الخاصة للمكان · ولكننى حين أطرح بالفكر كل ما يملأ المكان يبقى المكان · ولا أستطيع أن أتخلص من هــذا التصور (التمثل) كما لا يســتطيع ديكارت أن يلغى « الكوجيتو » · ولا أقصد أنى أعتبر هذا المكان ، مجردا من الأجسام ، باعتباره شيئا يمكن أن يوجد فى ذاته ، بل ان المكان من حيث هو تصور، باق لا ينعدم · انه يفرض ذاته على فكرى كمـــا خلقه الله · فهذا المعنى **أولانى** ، لا على جهة نسبية فحسب بل على جهة مطلقة أيضا ·

(٢) **قلنا ان المكان أولانى** · ومن ثم يبدو أنه لابد أن يكون موضوعا لتصور ، أى لفكرة عامة شبيهة بفكرة العلة أو فكرة الجوهر · لكن بعض خصائصه لا تسمح لنا بأن نعتبره موضوعا لتصور · والواقع أن المكان واحد ، فليس يوجد ســوى مكان واحد ، وجميـــع الأماكن التى يمكن تصورها انما تتلاشى فى مكان واحد لا غير · ولا شك أن المكان ذو أجزاء· ولكن كيف نحصل على المكان ؟ نحصل عليه بتقسيمه وتحديده · وهذه الأجزاء متجـانسة ومتأخرة على الكل الذى انتزعت منه · بيد أن طبيعة التصور متعارضة مع تلك التى أشرنا اليها الآن · فالتصور ليس له وحدة حقيقية · خذ تصور « الانسان » : ان الوحدات فيه هى الأفراد ، والأفراد هى الموجودة : ووحدة تصور « الانسان » تجريد محض · فلا أســتطيع أن أقسم هذا التصور أجزاء متجـانسة : ان أفراد الناس مختلفون فيما بينـــهم ·

على هذا الوجه يكون المكان واحدا ؛ وهو أيضا لا متناه · نتصوره غير ذى حد ، وهذا أيضا يجعله مخالفا للتصور · صحيح أن من الممكن أن يقال ان التصور ينطبق على ما لا نهاية له من الأفراد ؛ ولكن هذا لايستلزم أن يكون هو نفسه لا متنـــاهيا · يمــكن أن نأخذ تحته ما لا يتناهى من الذوات : ولكنه لا يحتوى عليها · انه مجرد ، لامعين ، ولا يملك لامتناهيا حقيقيا ·

هاتان الخصيصتان ، الوحدة واللاتناهى ، تثبتان أن المــكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدس ؛ لأن هذه طبيعة باطنة خاصة ليست من شأن التصور الذى هو فى ماهيته كلى ومجرد ·

وبالاجمال المكان يعرف **أولانيا** بالحدس ٠

لننتقل الى « العرض الترنسندنتالى » ٠ انه لا بد أن يثبت أن معنى المكان على نحو ما عرف ، يمكن أن يسوغ معارف أخرى أولانية ٠ والمطلوب أن نعرف ما سيثبته هذا الاستنباط عن **أهمية** معنى المكان ٠ الرياضيات هى هذه المعارف **الأولانية** التى يعنينا هنا أن نفسر امكانها ٠ وقد رأينا انها عند كانط بنايات لتصورات ذات قيمة برهانية. ما الذى تقتضيه لكى تكون موجودة ولكى تكون صحيحة ؟ انها تقتضى لكى تكون موجودة أن تكون مبادىء البناء **الأولانى** معطاة لنا ٠ ان المكان وهو حدس أولانى ، يزودنا بهذا المبدأ ؛ فمن حيث هو حدس يجعل البناء متعقلا ؛ ومن حيث هو **أولانى** يسوغ امكان علم برهانى ٠ وهى تقتضى لكى تكون صحيحة أن تكون الأحكام التى نؤلفها عندنا ضرورية اطلاقا ٠ لكن الأمر كذلك اذا كانت تقوم على نفس صورة حساسيتنا : لأن هذه الصورة نحملها بالضرورة معنا دائما ٠

والآن هل هذه الهندسة ، وهى حقيقية ٠ باعتبارها علما خالصا ، تستطيع أن تنطبق على الأشياء الواقعية ؟ وهل نستطيع أن نعلن **أولانيا** أن الأشياء ستكون مستعدة لأن تدرس رياضيا ؟ ان الجواب غير مشكوك فيه ٠ اذا كان المكان الرياضى هو صورة نفس ملكة الاحساس عندنا ، وصورة حسنا الخارجى فيلزم أنه لا شىء يمكن أن ينفذ الى انيتنا دون أن يصاغ فى تلك الصورة المهيأة لهذا الأمر ٠ أعلم **أولانيا** أن كل موضوع موجود عندى هو حال فى المكان الرياضى ؛ واذن فالرياضيات التطبيقية ممكنة ٠

وعلى هذا الوجه نجد الضمان لقيمة معنى المكان بما هو صورة لحساسيتنا ، ان له قيمة موضوعية ، لأنه يفسر امكان الرياضيات الخالصة والتطبيقية .

ماذا يلزم عن ذلك بشأن طبيعة المكان ؟ يبدو أننا حين فسرنا القيمة الواقعية لمعنى المكان ، من حيث هو عنصر **أولانى** للمعرفة ، قد غرقنا فى مثالية لا مخرج منها ٠ أليس معنى هذه النظرية أن المكان على قدر مانعرفه لا يوجد الا فينا ؟ والواقع أنه لا بد أن نؤكد أن المكان لا يمكن أن يكون الا مثاليا ٠ واذا أردنا أن نتصوره شيئا موجودا فى ذاته عرضت لنا صعوبة لا سبيل الى حلها ٠ أهو جوهر ؟ ولكنه لا خواص له ولا صفات ، انما هو عدم رفع الى مرتبة الوجود ٠ أهو صفة للأشياء ، أهو خاصية شبيهة باللون والرائحة ؟ عندئذ يمكن أن نفسر امكان وجوده وكونه مدركا

ادراكا حيا ، ولكنه لن يكون بعد شرطا لكل ادراك حى ؛ لن يكون بعد متضمنا ومنطويا بالضرورة فى كل معرفة للأشياء الخارجية .

واذن فالاحساس لابد أن يكون مثاليا . ولكن يكون عجيبا أن يعتبر خاليا من أى نوع من انواع الواقعية الموضوعية . أليست الرياضيات هى نموذج الحقيقة نفسه ؟ يعتقد كانط أنه اذ ينحى مذهبا قطعيا هو عنده غير مقبول ، انما يؤيد حقا واقعية المكان . انه مثالى ولكن لا بمثالية مطلقة ، فهو لا يبنى المكان ولا يؤلفه من معان ذهنية . انه يقبله باعتباره معطاة لا تنحل الى تصورات بالمعنى الدقيق ، وما دام المكان هو شرط الأشياء وشرط الحقائق الرياضية على السواء ، فاذا كان للاشياء واقعية كان للمكان واقعية من باب أولى . ان له موضوعية ما ؛ اذ أنه الشرط الأول لكل موضوعية . واذن فالأشياء التى نراها فى المكان ماهى الا ظاهرات لا موجودات . ولكن هذه الظاهرات ليست ظواهر بل هى على الحقيقة وقائع عندنا .

ونظرية الزمان مشابهة لنظرية المكان، ان **العرض الميتافيزيقى** يذهب الى استخلاص اصله وطبيعته الأولانية. فالزمان يعرف أولانيا ، لأنه شرط المعية (١) والديمومة (٢) اللتين ندركهما فى الأشياء الخارجية أو الداخلية؛ اننا لا ندرك شيئا دون أن نضعه فى الديمومة ؛ والديمومة تقتضى الزمان؛ فمعنى الزمان أولانى بالقياس الى التجربة . ثم هو أولانى اطلاقا ؛ لأننا كما لا نستطيع أن نغض النظر عن المكان ، كذلك اذا نحينا بالفكر مجموع الحوادث فيبقى الزمان ولا يمكن أن يكون موضوع تصور ، لأنه هو أيضا وحدة ، فى حين أن التصور لا يملك قط وحدة حقيقية ؛ والزمان يمكن أن ينقسم أجزاء متماثلة ، على حين أن التصور لايمكن أن ينقسم الا الى كيفيات غير متماثلة . وهو لا متناه على حين أن التصور انما هو لا معين .

و « **العرض الترنسندنتالى** » يبين أن الزمان بتعريفه على هذا النحو يمكن أن يسوغ معارف **أولانية** ؛ لذلك ينسب الرياضيون الى الزمان بعدا وبعدا واحدا ، وهو أمر يكون غير معقول ويكون تعسفيا لو أن الزمان كان موضوع تصور ، ولكن تفسيره يكون ميسورا متى كان حدسا .

وأجزاء الزمان لا يمكن أن تكون **موجودة معا** ولكن يمكن أن تكون متعاقبة ، على عكس أجزاء المكان ، وهذه خصيصة اعتباطية كذلك لو كان الزمان موضوع تصور . الزمان باعتباره حدسا **أولانيا** يفسر كذلك امكان التغير . ان القول بتغير ما ، عبارة عن القول بأن شيئا يصح أن يكون له

(١) Simultanéité

(٢) Durée

محمولات يناقض بعضها بعضا • لكن مما هو ممتنع ومرذول عند العقل هو حدس أولانى يفصل هذه المحمولات المتناقضة ويعتبرها متعاقبة ، وعندئذ يصير من المعقول أن تحمل على ذات واحدة • لقد تبين أرسطو جيدا أنه لكى يكون مبدأ التناقض ممكن الانطباق على الواقع ، لا ينبغى أن يقال : يستحيل أن يكون الشىء موجودا وغير موجود ، وانما يقال : يستحيل ان يكون الشىء موجودا وغير موجود فى نفس الوقت وبنفس الاعتبار •

فمعنى الزمان قد لقى تبريرا له وأصبح موضوعيا من حيث انه يفسر امكان الديمومة الرياضية والتغير الطبيعى • ولكن بشرط أن يعتبر الزمان صورة لحساسيتنا وصورة لحسنا الداخلى • ولكن اعتبارنا الزمان على هذا الوجه ألا يجعله مثالية خالصة ؟ ألا يقع المذهب فى مثالية مطلقة ؟ هنا أيضا ينبغى أن ننصف المثالية وأن نستبقى نوعا من الواقعية •

الزمان بما هو شىء فى ذاته مستحيل • ولكن الزمان متميز أصلا من تصورات الفهم وشرط للظاهرات الداخلية ، لا سبيل الى الخلط بينه وبين أحوالنا الذاتية وله موضوعية حقيقية • فبواسطته تكون الحوادث ظاهرات لا محض ظواهر • فالمذهب ، كما عبر عنه كانط نفسه ، هو مثالية «ترنسندنتالية» وواقعية تجريبية •

انى اذا قارنت بين المكان والزمان كما يعرفهما كانط أجد بينهما مشابهة تكاد تكون تامة ؛ لكن الأشياء التى فى المكان ، الذى هو صورة خارجية ، لا يمكن أن تدخل ذهنى الا باجتياز الزمان الذى هو صورة داخلية • فالزمان هو على نحو ما الصورة لصورة ما •

٢

يجمل بنا — لكى نكون لأنفسنا فكرة دقيقة عن هذا المذهب — ان ننظر على الخصوص فى بعض النقط التى اختلفت فيها التأويلات •

تساءلوا أولا عما اذا كان المكان كما يفهمه كانط فيه الجدة التى ينسبونها اليه ؟ لذلك نرى هربارت Herbart (وأيضا أخيرا مسيو دونان فى كتابه « نظرية بسيكولوجية عن المكان ») لا يجد فى المكان عند كانط سوى الخلاء الذى يتحدث عنه أصحاب مذهب الذرة ، أى أنه طاقة لا صورة لها، موضوعة قبل الاجسام، ومتصورة على أنها قادرة على أن تتلقاها • أما طبيعته فشىء لا ندرى ما هو ولا سبيل الى تعقله ، هو واحد ولا متناه ولا خواص له مع ذلك • انه الفراغ الذى يتحدث عنه الفلاسفة والذى اعتبره أرسطو من قبل ممتنع الوجود •

لا بد هنا أن نميز بين أمرين : لم يزعم كانط أنه أعطانا تصورا متعقلا تمام التعقل ، بل كان على العكس مبادرا الى ملاحظة ذلك الجمع العجيب من الخصائص التى ينطوى عليها المكان أو بالأحرى تنطوى عليها المعانى الرياضية القائمة على فكرة المكان • ولكن المشكلة التى تعرض للفيلسوف عنده ليست هى أن يخترع ، بقسط من البراعة كثير أو قليل، معنى آخر للمكان ، بل هى أن يفسر ، بقدر مافى الوسع ، المكان كما هو معطى لنا ، أى امكان ذلك العلم الرياضى الذى هو فى نظر الناس جميعا من أبعد العلوم عن النزاع • فليس المقصود أن يستعيض عن ذلك المعنى المستعصى على الفهم بمكان مؤلف على هواه لمرضاته ، بل أن يتصور المكان المعطى بحيث يكون خاليا من التناقض • فهل يستطاع أن يقال الآن أنه انما اقتصر على اعادة الخلاء وذلك بوضعه فى داخلنا ؟ ان كانط يحتج على ذلك بقوة • فان الفصل بين المكان والزمان وبين الظاهرات انما هو عنده تجريد ، واذا كان يلوح أنه يسلم بوجود علاقة بين الحاوى والمحوى فانما ذلك على سبيل المجاز المحض • وما ينبغى أن ننسى أن منهج كتاب «النقد» هو تحليل ميتافيزيقى صرف •

فالخلاء عند أصحاب المذهب الذرى والصور الأولانية عند كانط أشياء مختلفة جدا •

تساءلوا أيضا هل نحن حقا ، فى نظرية كانط ، بصدد حدوس أو نحن بسبيل قوانين للذهن الخالص شبيهة بقوانين الفهم الخالص • فهذا « ترندلنبرج » Trendelenburg فى كتابه « مباحث منطقية » Logische Untersuchungen يرى فى المكان والزمان عند كانط حدسين بالمعنى الدقيق ينصبان على شىء منته ومعطى بهذا الاعتبار ؛ وهو يرى أن تصورا كهذا تعسفى ومصطنع اطلاقا • وهو يقول : الواقع أننا لا نصل الا بمشقة الى تصور المكان والزمان ، فهما لذلك ليسا حدسين حقيقيين • أما مسيو « دونان » فيرى فى كتابه الذى تقدم ذكره أن فكر كانط قد تأرجح : فهو أدنى الى أن يعرض المكان والزمان باعتبارهما حدسين حين يكون بسبيل الكلام عن أصلهما ، ويعرضهما باعتبارهما صورتين حين يكون بصدد البحث فى طبيعتهما •

لكن كانط لم يرد قط أن يقول اننا ندرك المكان والزمان مباشرة دون عمل ونشاط ذهنى • ان كانط خصم سافر لنظرية المعانى الفطرية (innéisme) ؛ لقد صرح فى « مقال » سنة ١٧٧٠ بمناسبة الكلام عن المكان والزمان بقوله : « لاشك أن كليهما مكتسب » (Uterque Procul dubio acquisitus) ثم أكد هذا التصريح بتعميمه فى

آخر الاستنباط الترنسندنتالي من كتاب « النقد » . وكل ما فى الأمر أن هذا الاكتساب يتم لا بمقتضى فعل الأشياء الخارجية بل بعمل داخلى من أعمال الذهن . وكيف يتم هذا العمل ؟ يتم بمقتضى «ناموس راسخ فينا» Lex nobis insita . ولكن أفلا يفضى بنا الأمر حينئذ الى مجرد مقولة شبيهة بمقولات الفهم ، وما عسى أن يصبح فى هذه الحالة التمييز الأساسى بين الحساسية والفهم ، ان كانط لا يتحرج من تسمية المكان والزمان علاقتين ، ولكنه ليس أقل استمساكا بتفرقته الأساسية . فهو يفرق بين العلاقات التى تأتى متأخرة عن الموضوعات وتقتضى وجود معطيات data : وتلك هى العلاقات المنطقية ؛ وبين العلاقات التى تقتضيها « المعطيات » : وتلك هى التى تأتى من الحساسية . على هذا النحو استطاع كانط أن يسمى المكان والزمان فى الوقت نفسه موضوعين من موضوعات الحدس وقانونين من قوانين الذهن . ولا ينبغى أن يؤخذ واحد من هذين التعبيرين على حرفيته ولا باعتباره مستبعدا للآخر . فليس المكان والزمان بمعطيين **أولانيا** كمنتهيين ولا هما بمستطيعين أن يختلطا بعلاقات ذهنية محضة .

بقى علينا أن ننظر فى نقطة ثالثة : ما العلاقة فى هذا المذهب بين الزمان والمكان ؟ انهما يعرضان فى أغلب الأحيان وكأن بينهما موازاة تامة فيما خلا هذا الفرق وهو أن أحدهما ذو أبعاد ثلاثة والآخر ذو بعد واحد . ولكن هل هذه الموازاة هى المذهب الكانطى كله ؟ ان تأويلا كهذا لن يكون صحيحا كل الصحة . فأولا هل يقصد كانط حين يقول انه ليس للزمان الا بعد واحد ، أن يجعل من الزمان مجرد صورة مستخرجة من المكان ؟ كلا . انه يقول أن الزمان ينبغى أن يكون موضوع حدس ؛ لأننا اذا أردنا أن نمثله وجدنا أننا حين نقارنه ببعد واحد من أبعاد المكان انما نحصل منه على رمز مضبوط . ويلزم من هذه اللغة أن هذا البعد الوحيد انما هو فى نظر كانط رمز للزمان وليس هو الزمان نفسه . فأصالة الزمان قد تأيدت . ولنلاحظ أن الطبيعة عند كانط يمكن أن تصير علما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ؛ لأنه فى المكان يكون الثبات ممكنا ، على حين أن علم النفس لا يستطيع أن يكون علما (لأنه ليس ثمة فى الزمان وحده امكان الدوام) .

وأخيرا الزمان بعيد جدا عن أن يكون مستخرجا من المكان حتى ان كانط قال فى «التحليل الترنسندنتالى» (الأنالوطيقا الترنسندنتالية) اننا لا نستطيع أن نتصور خطا فى المكان الا اذا رسمناه بالفكر . ولكن أليس يذهب هنا أبعد مما يلزم ؟ ها هو ذا الزمان يبدو محددا للمكان :

وهذا عكس ما كان يبدو مستفادا من « الاستطيقا الترنسندنتالية » ؟ • فهل هنالك مذهبان مختلفان وربما متعاكسان ، مذهب « الاستطيقا » ومذهب « الانالوطيقا » ؟ ذلك هو ما رآه كثير من النقـاد ، و « ترند لنبرج » على الخصوص يؤاخذ كانط عليه • ويقول : من ناحية نجد المكان يسبق الزمان ويحدده ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن الزمان هو الذى يسبق ويحدد المكان• ان هذين المذهبين ليسا ــ فيما يلوح ــ متعارضين الا فى الظاهر• فالمشكلة ليست بعينها فى «الاستطيقا الترنسندنتالية» وفى «المنطق الترنسندنتالى»• يبحث فى الأولى كيف تكون الأشياء معطاة لنا ، ويبحث فى الثانى كيف تكون متعقــلة • لكن عند كانط انما عن طريق الزمان يصل المكان الى الوعى • وكذلك يكون بواسطة الزمان اتصال وحدة الادراك بالمكان ؛ واذن فاذا بحثنا لنعلم كيف تكون الأشياء متعقلة أى محـددة وموضوعة على جهة الثبات والموضوعية فى موضع ما من المكان ، عندئذ يصير الزمان هو الوسيط الضرورى ، وبواسطته يملأ الذهن **أولانيا** المكان الذى تركته الحساسية خاليا • وبفضل الزمان يستطيع الذهن أن يجرى تحديداته على المكان ، وأن يرى مثـــلا فى المكان ما هو دائم • فالزمان أشبه بأن يكون عضوا وظيفته أن يؤثر فى المكان • فليس هنالك مذهبان متعاكسان بل وجهتان من وجهات النظر •

الفصل السابع

المهمة التاريخية للاستطيقا الترنسندنتالية

فى دراسة المهمة التاريخية للمذهب الكانطى عن المكان والزمان ثلاث نقط ذات اعتبار خاص: ١ ـ مسألة أصل معنيى المكان والزمان وطبيعتهما أو المكان والزمان معتبرين صورتين أولانيتين للحساسية ؛ ٢ ـ الدور الذى يقوم به مذهب كانط لتفسير إمكان الرياضيات ؛ ٣ ـ مثالية المكان والزمان ـ سأوجه اليوم عنايتى الى المسألة الأولى ٠

١

هل مذهب « الاستطيقا الترنسندنتالية » طريف ومبتكر على الاطلاق؟ لا مذهب هو كذلك على الاطلاق ؛ ولكن هناك فرقا بين اعداد مذهب اعدادا مباشرا أكثر أو أقل وبين صوغ مبدئه على وجه التدقيق . ويبدو أن هذا المذهب على جانب عظيم من الابتكار كما صرح كانط فى زهو ٠ وهـذا ما سيظهر من النظر فى أقوال السابقين عليه ٠ فمن قبل ميز ديمقريطس فى الأجسام نوعين من العناصر : تلك التى تكون موجودة حقا ، أى تكون مستقلة عنا نحن الذين نراها : اذ الخلاء والذرات والصفات الحسية لا توجد الا بواسطة حواسنا ٠ ومن وجه آخر فرق أرسطو بين الحسيات المشتركة ، وهى خواص نصل اليها بواسطة حواسنا جميعا ، كالعظم والصورة ـ وهى مختصة بالمكان وبالزمان ـ وبين الحسيات الخاصة التى لاتدرك الا بحواس خاصة : كالصوت والرائحة . وفرق ديكارت فى المادة بين الماهية وهى الامتداد ، وبين الأعراض كالرائحة والصوت واللون ٠ واخيرا ميز لوك بين الصفات الأولى والصفات الثانية . فالصفات الأولى كالامتداد وعدم التداخل لاتنفصل عن الأجسام ، أما الرائحة والصوت.

وهما من الصفات الثانية ، فليسا فى ذاتهما الا القدرة على اثارة بعض الأحاسيس فينا بواسطة الصفات الأولى .

ولكن بينماهؤلاء الفلاسفةيسلمون بوجودالمكان والزمان فى الخارج نجد كانط يجعل منهما صورتين للحساسية ، ان الفرق شاسع . ومن جهة أخرى نجد قبل كانط مذاهب قد أنكرت المكان والزمان باعتبارهما شيئين فى ذاتهما . فليبنتز على الخصوص يراهما شيئين مثاليين خالصين، ما المكان الا نطاق الموجودات المتصاحبة الممكنة ، وما الزمان الا نطاق الممكنات المتغيرة . ولكن المكان عند ليبنتز هو محض تصور ، يمكن أن يرجع فى الله على الأقل ، الى عناصر متعقلة ، انه ليس شيئا معينا ولا خالصا ، انما هو عمومية مجردة ، فى حين أن المكان عند كانط هو شىء معين ذو أبعاد ثلاثة لا أكثر ولا أقل وذو خواص تجعله موجوداً واقعيا

ان اجتماع هاتين النظرتين اللتين قد رأيناهما الآن منفصلتين هو معقد الطرافة عند كانط . فكيف تم هذا الاجتماع ؟

كان كانط فى فترة مبكرة من تفكيره قد سلم مع نيوتن بوجود المكان وجودا عينيا . لقد استفاد من تعاليم نيوتن أن المكان الرياضى المتجانس واللا متناهى هو أساس الطبيعة وشرط التفسير العلمى للأشياء ولقد بلغ من قوة اعتقاد نيوتن بالوجود العينى للمكان أن جعله يقوم على صفة من صفات الله نفسه : هى السعة . والتقط كانط من مخالطته للمذهب النيوتونى الفكرة الذاهبة الى أن المكان موجود فى الواقع ، فهو أولا فى هذه النقطة واقعى وحظه من الواقعية موفور . كما يشهد بذلك كتاب سنة ١٧٦٨ .

ولم يحدث التقدم بمجرد الاستعاضة عن هذه الواقعية بمذهب مختلف عنها ، بل بتأويله — مع بذل الجهد فى أن يكون كلامه مفهوما لما كان العلم قد ساقه الى أن يراه يقينيا .

والمكان الذى يثبت العلم واقعيته فيه جمع عجيب من الخصائص هو لامتناه وهو معطى ، وهو واحد وهو مؤلف مما لا نهاية له من الأجزاء المتشابهة . فكيف تجتمع هذه الخصائص ؟ اراد كانط أن يحل هذه المتناقضات الظاهرية فانتهى الى اعتبار المكان صورة خالصة للحساسية

واذن فنشأة هذا المذهب تنتظم ثلاث مراحل :

١ — واقعية المكان الرياضى بما هو شرط للرياضيات وماهو أساس للطبيعة الفيزيقية ، ٢ — صعوبات ينطوى عليها تصور ذلك المكان من

جهة المعقولية ، ٣ ـ حل هذه الصعوبة بواسطة المذهب المبسوط فى « الاستطيقا الترنسندنتالية » .

ذلك أصل هذا المذهب . فلنسأل أنفسنا الآن عما صار اليه .

٢

أليس ينتج عن هذه الدراسة أن مذهب كانط يقرب ويوحد بين عنصرين يبدوان لأول وهلة متباعدين جدا ؟ فمن الوجهة التاريخية بدأ كانط من اعتبار الرياضيات ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نراه فى بسط مذهبه يبدأ من التصور الحسى ، أى التحليل ، ويجد فيه مبادىء فيها يبين الاستنتاج الترنسندنتالى تفسير الرياضيات . وطرافة كانط أنه وجد فى أعماق التصور الحسى نفس المبادىء التى يحتاج اليها الرياضى لتقويم براهينه : وهذا اتفاق خليق بالاعتبار . هل من المؤكد أن هذين العنصرين ، المكان الحسى والمكان الرياضى ، بعد أن وحد بينهما كانط ببراعة سيبقيان مجتمعين ؟

أثار مذهب كانط تصحيحات وضروبا من النقد وجهت اليه من الناحية الميتافيزيقية أو من الناحية البسيكولوجية .

فمن بين البحوث التى عرضت للموضوع من الناحية الميتافيزيقية نأخذ بحث هربارت . يرى هربارت أن خطأ كانط انه اعتبر المكان معطى مع خواصه جميعا وبخاصة مع التجانس والاستمرار . هذا مأخذ لعله فى غير محله . ان هربارت ينظر فى تصور الاستمرار بوجه خاص ويراه متناقضا اذ يقول بوحدة الكثير وكثرة الواحد . وان تصورا كهذا لايمكن أن يكون معطى أولانيا . والذهن يؤلفه وذلك بواسطة عمل معقد جدا ، ويرى هربارت أنه واجد ذلك العمل بالتفكير ، ابتداء من المعطيات المنطقية وحدها . وبداية بنائه معنى المحل الذى نحصل عليه عنده بذهابنا بالفكر الى امكان اجتماع موجودات بسيطة ليست مجتمعة . لقد أقيم البناء على افتراض ثم مضى فيه صاحبه باعتباره سلسلة من الامكانيات والنتيجة الأخيرة ان المكان الذهنى ليس هو نفسه سوى امكان محض . وهذا فيما يقول هربارت عون على جمع الأشياء المستقلة بعضها عن بعض فى تمثل واحد .

ما معنى هذا الاستنتاج ؟ معناه ان المكان الكانطى ، وهو المكان الرياضى ، قد فسر وانحل بقدر ماكان فى الامكان تفسيره وحله ، ولكنه

فى الوقت نفسه قد فصل عن الطبيعة الأصلية للذهن نفسه فلم يعد يبدو الان الا كشيء متكلف مصطنع لارضاء ارادة للذهن . فعنصرا المكان الكانطى قد انفصلا . والمكان فى نظرية هربارت خارج الذهن كما تكون الصنعة خارج الصانع .

وفى اتجاه عكسى ، نجد علماء النفس من مختلف المدارس يعدلون مذهب كانط وينتهون الى نتائج خليقة بأن تقارب ما انتهى اليه هربارت، يقول الفطريون (nativistes) انه يوجد للمكان ادراك فطرى مباشر : كل نقطة من الشبكية لها خاصية أن تقدم للوعى احساسا قد ارتبط به تصور المكان ارتباطا مباشرا .

هذا المذهب ربمالا ينتمى الى الكانطية ذلك الانتماء المباشر الذى يظن به . ويبدو أنه فى الحقيقة يأخذ المكان الكانطى على أنه معطى ، مادام يتكلم عن وجود الشبكية وعن خواص أجزائها المختلفة . ولكن مهما يكن الأمر فالذى يستحق أن يسجل هو أنه من الوقائع التى سلم بها فى البدء لم يستطع أن يصل الى المكان الرياضى بمعناه الدقيق . وبقى محبوسا فى المكان التمثلى ، فى المكان الحسى الذى ليس لا متناهيا ولا متصلا على جهة التصريح . فان مكانا مؤلفا من أماكن صغيرة ملاصق بعضها لبعض ، وفقا لمنهج الفطريين لايمكن أن يملك صفة الاتصال . فهذا المذهب لايفضى اذن الى النقطة التى صرح كانط بأن من الضرورى ان يفضى اليها ، أى الى تبرير المكان الرياضى .

أما التجريبيون فيصفون المذهب الفطرى بأنه فلسفة خاملة . وهم يريدون أن يفسروا المكان دون أن يفترضوه على أى وجه من الوجوه. وهم يؤلفون الامتداد من عناصر غير ممتدة ، كالاحساس العضلى والاحساس اللمسى ، وأيضا الاختلاف الكيفى لحالات الوعى . و « ستيوارت ميل » و « بين » Bain و « سبنسر » و « هلمهولتز Helmholtz يضمون هذه العناصر ، اما بواسطة التداعى (١) أو الترابط بالتأليف أيضا ولكنهم مهما يبذلوا من جهود فما هم بواصلين الى المكان الرياضى الكانطى وعلى الأخص لا يستطيعون أن يفسروا تجانس المكان واتصاله ، لأن الأحاسيس بالضرورة متخالفة وغير متصلة . بل انه ليس من المؤكد أن المدرسة التجريبية قد توصلت الى تفسير وجود المعية الذى يعرضه المكان الحسى .

وقد حاول مسيو دونان فى كتابه « نظرية بسيكولوجية لمعنى المكان»

(١) Association

أن يجمع بين التفسيرين • لجأ الى الحركة ، لا حركة النقلة ،كالتجريبيين، بل الى الحركة العضوية الداخلية التى تكفى عنده لتفسير تمثل المكان . ولكن حتى اذا أدخلنا هذه الحركة لانصل الى اقامة الخصائص التى رآها كانط فى المكان الرياضى •

مامعنى هذا ؟ كما ان هربارت لم يستطع آن يصل بين المكان الرياضى وبين الشروط العامة للتمثل ، كذلك لم يستطع هؤلاء الفلاسفة الذين يهتمون أولا بشروط التمثل أن يلحقوا بالمكان الرياضى •

ماذا ينتج عن هذا العرض التاريخى ؟ يبدو لنا ان العنصرين اللذين قرب كانط بينهما قد تباعدا ، وخرج من المكان الواحد مكانان : المكان الرياضى والمكان الحسى ، وازداد الانفصال بينهما •

يقول مسيو ريل Riehl فى كتابه « النقد الفلسفى » «Philosophischer Kriticismus» بأن خطأ كانط أنه خلط المكان الرياضى بالمكان الحسى ، وهما فى الحقيقة مختلفان جدا • ويقول « ريل » أن مجانسة المكان الرياضى ووحدته يفسرهما فعل الذهن فى انطباعاته دون أن نكون بحاجة الى الالتجاء الى صورة أولانية ، وانما نلجأ الى حدس حين نريد تفسير المكان الحسى •

أما مسيو برجسون فيسعى فى رسالته عن « المعطيات المباشرة للوعى » الى التمييز بين الزمان الواقعى والزمان الرياضى • ويذهب الى أن الزمان الرياضى وحده هو الذى يمكن أن يقاس وهو وحده كم ، أما الزمان الواقعى فشىء آخر • وهو يقول اننا حين نظن أننا نقيس ديمومة ما فنحن فى الواقع لانصنع شيئا من هذا القبيل . اننا نشاهد معية ظاهرة خارجية وحالة نفسية معينة ، ثم نشاهد بعد ذلك معية ظاهرة اخرى خارجية وحالة اخرى نفسية . ولم نقس الزمان . فالزمان الداخلى ، الزمان الواقعى انما هو كيفية محضة . انه كثرة تتداخل فيها جميع العناصر بعضها فى بعض •

ويمكن أن نقوم بعمل شبيه بهذا على فكرة المكان ، فنبحث عما عسى أن يكون المكان فى النفس ، بغض النظر عن المكان الذى يطلبه الرياضيون وبهذه الروح ألف مسيو دونان كتابه • بدأ فنحى المكان الكانطى ، المكان الرياضى ، باعتبار آنه شىء متناقض ، اذ أنه يريد أن يكون معنى المكان وفقا لمنهج بسيكولوجى صرف . وربما كانت مطالب الرياضى قد لقيت ما يرضيها كلها أو بعضها فى النتائج التى وصل اليها • لكنه لم يحسب لها حسابا فى بحوثه •

على هذا النحو فيما يبدو ، يتم الانفصال بين المكانين اللذين كان كانط قد وحد بينهما ٠

٣

ماذا ينبغى أن نقول فى هـذه النتائج التى يلوح لأول وهلة انهـا كادت أن تقوض مذهب كانط تقويضا تاما ؟

لا يلوح أن المذهب الكانطى فى المكان يمكن أن يبقى بأسره ، ولكن ينبغى أن نلاحظ أولا أن جميع البحوث التى تكلمنا عنها الآن قد قام بها أصحابها بتأثير كانط ٠ والمسألة الخاصة بطبيعة المكان والزمـان قد صيغت فى نفس الصيغة التى أشار اليها كانط : وهى تنمية المذهب الذى يجعل منهما أشياء والمذهب الذى يجعل منهما محض تصورات مباشرة ٠ فى جميع هذه المذاهب يطلب تعريف ما للذهن من نشاط له أثـره فى تكوين تصورى المكان والزمان ؛ واذن فما زلنا فى الطريق الذى افتتحه كانط ٠

لكن هذه النتائج تنطوى لأول وهلة على تقدم داخلى للمذهب ينتهى الى انكاره. فيلوح أننا بصدد متجانس يسير من ذاته الى التنوع: والحدان اللذان كان يشتمل عليهما ينفصلان من تلقاء ذاتهما ويتقاطبان ٠ ولكن ما هذا الا مظهر كاذب ٠ والواقع أن منهج كانط لم يتبع فى أى من المذاهب التى ذكرناها ٠٠ صحيح أن هذه المذاهب جميعا قد جعلت نصيبا للنشاط الذهنى ، ولكنها قد عادت فى النهاية الى المناهج المستعملة قبل كانط. فقد زعم هربارت أنه لم يستعمل الا التصورات الأولى والاستدلال المنطقى وأنه أقام بناءه من ناحية عقلية لا غير ، واذن فهو لا يستعمل التحليل الميتافيزيقى الذى قام به كانط ، والذى يبدأ من الأحكام المعطاة ، وعلى الخصوص من هذه الأحكام التأليفية الأولانية التى توجد فى الرياضيات٠

أما الفطريون والتجريبيون فيتبعون منهجا بسيكولوجيا كله ٠ لكنا قد رأينا أنه مما ينافى قصد كانط كل المنافاة أن نبدأ من معطيات الوعى٠ ان هذه المعطيات وقائع ، أشياء معطاة ، واذن فهى موضع نظر ككل ما هو معطى ٠ فالنقد لايستطيع أن يبدأ من التجربة ؛ لأنه يبحث كيف تكون التجربة ممكنة ٠

وهربارت لايستعمل الا التصورات المنطقية وعلماء النفس يرون معطيات الوعى أشياء لا تنحل الى أبسط منها ٠ أما كانط فيبحث عمـا

يسميه بالوقائع الميتافيزيقية ، وهى طبيعة تتوسط بين الأفكار الخالصة والوقائع التجريبية . وهذه الوقائع أمور عيانية وليست مجردامكانيات . ولكنها لا يمكن أن تكتشف الا بالعقل ، يحلل ذاته ، ويدرس ذاته حين يعمل وحين يعرف وحين يبنى بناء العلم .

واذن فنحن لانجد أنفسنا بازاء تفنيد للمذهب بالمذهب، والنتائج المخالفة لمذهب كانط انما جاءت من استعمال مناهج غير منهجه • واذن فهل يكون منهج كانط الخاص منهجا خياليا أو عقيما ؟ ذلك ممكن •

ولكن حتى لو افترضنا تحقق الفرض الذى قصد اليه الميتافيزيقيون أمثال هربارت، أو علماء النفس أمثال « بين » ؛ وحتى لو وقفنا جيدا على البناء المنطقى للمكان الرياضى ،.وعلى تكوين المعنى الذى لدينا عن المكان بواسطة معطيات الحواس فان مشكلة كانط ما زالت قائمة • وهذه المشكلة فى الواقع هى التوفيق بين التمثل الحسى وبين البراهين الرياضية وتفسير صحة الهندسة وموضوعيتها • وهذه هى المشكلة التى لازمتالذهن الانسانى منذ أيام ديكارت : كيف أمكن للرياضيات وقد خلقناها نحن وعيوننا مغمضة أن تنطبق على ظاهرات الطبيعة ؟ كيف تسنى للراصد أن يوجه التلسكوب بيده الى نقطة فى السماء عينها الحاسب فى مكتبه، فيرى بريق النجم المتنبأ بوجوده وقد كان من قبل مجهولا ؟ ذلك ماشغل كانط . اذا كان هناك مكانان ، الرياضى والحسى ، فكلما ابتعد المكانان زادت المشكلة الحاحا • واذن فمن أين جاء الاتفاق والانسجام بين المكانين، ومن أين تأتى أنه يمكن اخضاع الطبيعة الخارجية للحساب الرياضى ؟

واذن فالمشكلة الكانطية باقية ، حتى فى مواجهة النتائج التى لاح أنه قد أفضت اليها تفنيدات دعوى كانط • ما العلاقة بين الرياضيات والتجربة ؟

قد رأينا أن بداية النظرات العقلية الكانطية هى طريقة كانط فى فهم الرياضيات وما رأى من الضرورى التسليم به لتفسيرها • ان أهم جزء فى مذهبه ، والجزء الذى تعتمد عليه قيمة نظريته فى أساسها ، هو تصوره للمكان الرياضى • واذن فلا بد لنا من أن ننظر فى المذهب فى علاقاته بالرياضيات ، وأن نرى اذا كان فى تقدم فلسفة الرياضيات ما يزيد فى تأييد أو معارضة مذهب**الاستطيقا الترنسندنتالية** ، وسيكون ذلك موضوع الدرس القادم •

الفصل الثامن

المهمة التاريخية للاستطيقا الترنسندنتالية (نهاية)

يعرض كانط مذهبه تفسيرا لامكان الرياضيات أو لمعقوليتها . تلك هي الدعوى الثانية التي يجب علينا أن نتتبع تطورها التاريخي ، اما الدعوى الثالثة فستكون هي مثالية المكان والزمان .

١

ان مذهب كانط هو قبل كل شيء تفسير لامكان الرياضيات . وهذا الشاغل هو الذي قاد بحوثه كلها ، وهو الذي يعين نتائجها ، فلنبحث أولا من وجهة النظر هذه ، عن سوابقه التاريخية .

اتخذ أفلاطون وجهة النظر التي يسميها كانط قطعية ، فميز الرياضة من الجدل (الديالكتيكا) أو علم المعاني (المثل) . وضع الماهيات الرياضية بين المثل بمعناها الدقيق وبين الأشياء الحسية ، وقد كان معنى هذا أن الرياضيات ليست متعقلة تماما وليس لها ما للجدل من كمال . ولقد قال أفلاطون في نهاية الباب السادس من كتاب «الجمهورية» انها تبدأ من مبادىء قد تقبلتها دون أن تستطيع أن تشرحها . وميز ديكارت المعرفة الرياضية من المعرفة المنطقية المحضة ، ها هنا يقيننا السمة الأولى من سمات مذهبه ، ومن الملاحظة نشأ منهجه ، الذي كان القصد منه أن يسد الفراغ الذي تركه المنهج الجدلي الصرف عند المدرسيين ، فالحدس والاستنباط الديكارتيان اللذان يصلان الى أمور عيانية لا يمكن أن ينحلا الى المنطق الخالص الذي لا يختص الا بصورة الاستدلال . وعند ليبنتز ما فتىء التمييز أقوى ؛ لأنه آخر الأمر انما يريد أن تقوم مبادىء الرياضيات على اعتبارات من الملاءمة والانسجام والكمال ، وهذه الاعتبارات لا تجد آخر الأمر تفسيرها الا في كمال الارادة الالهية .

واذن فمن جانب العقليين لم يخل الأمر من استشعار أن الرياضيات محتاجة الى مبادىء **خارجة عن نطاق المنطق** extralogiques · ومع ذلك فالرياضيات عندهم مازالت قائمة على الفهم، وعلى مبادىء ذهنية ، فى حين أنها ستقوم عند كانط على الحساسية . وفضلا عن هذا ولكون الحساسية غير متميزة من الفهم تميزا أصيلا فالرياضيات تظل بائنة مجاوزة للعالم المحسوس (transcendantes) والماهيات الرياضية كائنات شبه الهية ، خارجية ومتعالية على الذهن الانسانى الذى يتأملها.

أما التجريبيون ، فقد عمدوا مبكرين الى تفسير تكون المعانى الرياضة ، فضموا الى التجربة الخالصة عملا ذهنيا ما يتناول معطيات الحواس فيهيئها ويلائم بينها وبين حاجاته · لقد كان أبيقور يقول : ان مبادىء الرياضيات انما هى تشويهات للتجربة ، وخلص الى القول بأن الرياضيات باطلة · وبين هيوم أن التصورات الرياضية هى نتيجة تصحيحات ذهنية ؛ لأن العنصر المستمد من الحواس والخيال يحورقليلا قليلا حتى ينتهى الى تدقيق مثالى · ولكن التجريبية ، اذ تبسط على هذا النحو عمل الذهن ، تبين أنها تنحرف عن مبادئها · فلم يستطع هيوم أن يمنع نفسه من أن يجد فى الرياضيات كمالا يتفق مع تجريبيته ، فهو تارة يبالغ فى تقرير مالها من قيمة صورية ، وتارة يحاول أن يتلمس لها العيوب : فالتجريبية لا تصل الى ايضاح الرياضيات ·

واذن فليس فى هذه المذاهب الا اشارات ضئيلة ، ولن نجد فيها مقدما صورا لما سيكون عليه المذهب الكانطى · أن منهج كانط عبارة عن الابتداء من اعتبار الرياضيات كما هى معطاة لنا . فهى من ناحية ضرورية تفرض نفسها صحيحة اطلاقا · ومن ناحية أخرى ليست هى حقائق ذهنية صرفة بل هى فى صميمها **مستعصية على الذهن** · واذن فهى فى آن واحد **أولانية** وخارجة عن نطاق الذهن . يقف كانط أمام هذين الطرفين دون أن يرغب فى التضحية بواحد منهما · من وجهة النظر هذه نشأ مذهبه ، وسبيله فى التوفيق بين هاتين الدعويين انما هى البحث عن أساس الرياضيات فى حساسيتنا من حيث أنها محل لمبادىء **أولانية** . ومن ثم كانت الرياضيات **أولانية** ، لأن مبادئها موجودة فى العقل الانسانى نفسه ، وهى خارجة عن نطاق الذهن ، اذ قامت على ملكة من ملكات ذلك العقل ليست هى الفهم ·

هذا المذهب يقيم الرياضيات فى مجال متوسط بين مجال المنطق الخالص ومجال الاحساس · فما عسى أن يكون حظه فى التطور الفلسفى الذى حدث بعد كانط ؟ .

يبدو أن المذهبين اللذين نحاهمـــا ، التجريبية والذهنيـــة لم يستطيعا أن يقوما بعده .

فمثلا ستيوارت ميل يحـــاول أن يفسر الرياضـــيات بالاحساس وحده ، لكن جهوده فى ذلك ذهبت هباء ؛ لأنه لم يستطع أن يوضح مالها من ضرورة • وان تفسيره للقضية «٢ و ٢ = ٤ » لاح على العموم تفسيرا عجيبا ــ فهو يقول اننا لو حدث فى كل مرة نضع شيئين جنبا الى جنب ثم شيئين آخرين ، ان قوة مجهولة تدس شيئا جديدا ، لقلنا بالضرورة ٢ + ٢ = ٥ • حجة غريبة ! فاننا نرى كل يوم ما يفترضه ميل • فمثلا الكيميائى حين يحول الماء الى أوكسجين وهيدروجين ، يكون هنالك جسمان بدلا من واحد • وهو لايقول من أجل ذلك ان ١ = ٢ بل ان وحدة الماء لم تكن وحدة مطلقة . فالواقعة التى يفترضها «ميل» هى أدنى الى أن تكون مشكلة تحتاج الى حل ، لامعطاة من المعطيات الرياضية .

أما أنصار الاتجاه الذهنى المنطقى فيحاولون أن يرفعوا رءوسهم ، خصوصا فى البحوث البارعة التى قام بها مسيو كالينون » Calinon ومسيو « لوشـــالا » فى « مجلة الفلســـفة » *Revue de Philosophie* ومجلة « حوليات الفلسفة المسيحية» *(Annales de Philosophie Chrétienne* فهذان الفيلسوفان يتصوران هندســـة عامة تستعصى على أى نوع من المسلمات، وتثبت حقيقتها بمجرد امكان تطور لامحدد غير متناقض. لكن مسيو رنوفييه Renouvier على الخصوص، ومن بعده مسيو «ميلهو Milhaud ، فى رسالته عن « اليقين المنطقى » *La certitude logique* يتبينان أن المسلمات فى هذه الهندسة ليست الا مستخفية • فالواقع أن هؤلاءالعلماء قد لجأوا لا الى الحدس الكانطى فحسب بل الى الحدس الحسى أيضا، أما التطور اللامحدد غير المتناقض فلا يمكن أن نسند اليه الميزة التى ينسبها اليه زعماء الهندسة العامة • فلا شىء يمنع من أن نبســـط مرذولة عند العقل دون أن نقع فى تناقض مع أنفسنا •

واذن فالمحاولات التى بذلت لاستعادة المذاهب التى قبلهـــا كانط ما زالت محاولات فردية • وأغلب الرياضيين الفلاسفة انما يقفون فى تلك المنطقة الواقعة بين الحواس والفهم المنطقى والتى افتتحها كانط وعبدالطريق اليها • لكن المحدثين يلمحون عددا كبيرا جدا من الحلول الممكنة فى هذا المجـــال •

والمذاهب موزعة على طائفتين : الأولى طائفة الفلاسفة الذين يقبلون المذهب الكانطى كله فى عناصره الجوهرية ، ويرون أن مبادىء الفهم لاتكفى

أساسا للرياضيات ، ويلتمسون مبادىء **أولانية** تزودنا بها الحساسية .

والطائفة الثانية مؤلفة من فلاسفة يسعون الى الاستغناء عن الحدوس والاقتصار على التماس مبادىء دائما تأليفية **أولانية** ولكنها صادرة عن الفهم وحده . فبعضهم يستبقون الحدس **الأولانى الكانطى** ، وبعضهم الآخر يحاولون الاستكفاء بالفهم متصورين اياه من جهة أخرى على نحو ما تصوره كانط .

ويمكن أن يقال ان خاصية مذهب كانط الذى يلتمس الحساسية محلا للصور **الأولانية** هى المذهب الجارى : انه هو المذهب المفترض صراحة أو ضمنا فى التعليم الكلاسيكى للرياضيات ، فالمكان والزمان فيه معتبران موضوعين لحدوس ، ولحدوس كاملة ، وما الحدوس الحسية الا مناسبة من مناسباتها .

لكن من الفلاسفة من يحورون كثيرا أو قليلا فى مذهب كانط فمسيو رنوفييه يسلم بحدس أولانى ولكنه يقتطع منه حدس اللامتناهى والمتصل ؛ اذ يرى فيه عناصر غير متعقلة ولا فائدة منها . ولكن يبدو أن الحدس الكانطى بدون اللامتناهى والمتصل ، يغاير كل التغاير مذهب كانط .

وآخرون يبذلون الجهد لتخفيض عدد هذه المعطيات **الأولانية** التى يطلبها كانط واحالتها الى ملكة متميزة عن الفهم . والطريقة لاجراء هذه الاحالة هى على العموم الاستكفاء بتصور الزمان : فتعرض حينذاك جميع الأشكال المعروفة مكونة باسرها بفعل الذهن الذى يكونها . وحينئذ لا يكون المكان شيئا سوى طرح للزمان . وهناك عالم نفسانى بارع : مسيو برجسون ، يقوم بعملية الارجاع هذه فى اتجاه عكسى . فهو يرى أن الرياضيات تقوم فقط على فكرة المكان ومن الأوهام أن نتكلم عن الزمان فى الرياضيات : فالزمان الذى يتحدث عنه الرياضى ما فتىء هو الزمان . وليس هنالك وجه للاشتراك بين هذا الزمان المتجانس ذى البعد الواحد ، وبين الزمان الواقعى — وهو محض اندماج لصفات — ذلك الذى نجده فى وعينا .

وأخيرا هنالك اتجاه خليق بالالتفات اليه نجده على الخصوص عند « هلمهولتز » Helmholtz ، وهو يجعل المبادىء الرياضية قائمة ، لا على المكان والزمان ، بل على معنى المتصل وحده من حيث هو مبدأ مشترك للمكان والزمان . على أن هذا المعنى يفترض حدسا خالصا شبيها بالحدس الكانطى .

تلك هى الطائفة الأولى من المذاهب . أما الثانية فهى طائفة الذين لا يريدون أن يأخذوا من الكانطية الا الفكرة العامة عن المبادىء **الأولانية** ، ويظنون أن فى الامكان الاستكفاء بمبادىء صادرة عن الفهم وحده • من هذا القبيل محاولات مسيو « كوتورا » Couturat فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » • **المسلمات** باقية فيها ولذلك فالمنطق الخالص غير معدود كافيا ، لكن مسيو « كوتورا » يأمل أن يسوق هذه المسلمات الى تصورات ذهنية خالصة ، وعندئذ ستظل ضرورية كما أراد كانط ، من حيث انها تكون قائمة على العقل • ومن ثم يكون انكار هذه المسلمات ، دون الذهاب ضد المنطق ، مناقضا للعقل ، ولطبيعة الفهم الانسانى •

والرياضيون «ريمان» Riemann و «هلمهولتز» وبوانكاريه Poincaré يقطعون شوطا أبعد فى طريق **الارجاع** (réduction) • يرون أنه لابد من مسلمات ، ولكن لايمكن أن يقال ان هذه المسلمات تقوم على ضرورة عقلية « حقيقية » انما هى قائمة على الفهم ، غير أن الفهم لا يستطيع أن يبرهن على ضرورتها • فالمسلمات الرياضية نتيجة اختيار وقع بين مسلمات كثيرة على السواء ، واذا لم يكن هذا الاختيار تعسفيا فهو على الأقل ليس محددا الا بأسباب الملاءمة ، أعنى : ١ ــ ملاءمة داخلية ، من جهة الذهن الذى يختار من المسلمات أكثرها صلاحية له ، ٢ ــ وملاءمة خارجية ، من حيث أن هذه المسلمات أكثرها صلاحية لتفسير ظاهرات الطبيعة كما هى معروضة •

هذا العرض التاريخى يوحى الينا بالملاحظات الآتية : ان وجهة نظر الفلسفة يبدو أنه لحقها التعديل على يدى كانط بصورة باقية . أما المذهب التجريبى والمذهب المنطقى فلايكاد يوجد لهما الآن من يمثلهما ، والرأى السائد أن تجعل الرياضيات عموما قائمة على عناصر تأليفية أولانية ، وان كان يسعى فى الحقيقة الى الحد منها أكثر ما يمكن •

ويبذل الجهد لكى تنحل الحدوس الى تصورات ، لكن الشرط لتقدم الفلسفة الرياضية هو الابتداء بوضع حدوس لا بوضع تصورات • ويجب الذهاب من الحدس الى التصور لا من التصور الى الحدس • فيجب اتخاذ المذهب الكانطى على الأقل نقطة بداية •

لنضف الى ما تقدم أن أحدا لم يستطع أن يخرج من دائرة الفلسفة الترنسندنتالية • وما من شىء يجعلنا نتكهن بأن أحدا لا بد أن يصل الى ارجاع المسلمات الى قضايا ضرورية بضرورة منطقية • بل أكبر الظن أن

يستبقى منبع ما لمبادىء محـددة الى جانب الفهم المنطقى الصرف وفوق التجربة ٠

وأخيرا اذا تساءلنا عما عسى أن تصـير اليه مسـألة الصلة بين الرياضيات وبين الأشياء الحسية ، فمما يستحق الملاحظة أننا بقدر ما نبعد عن الكانطية الخالصة ، وعن النظرية الخالصة عن الحدس **الأولانى** ، يزيد الغموض فى معنى الموضوعية التى تكون للرياضيات ٠ ففى النظريات التى تقلل الى الحد الأدنى ما يأتى به العقل ، نجد القيمة الموضوعية للرياضيات موضعا لكثير أو لقليل من الشك ٠ ويخلص مسيو « ميلهو » فى الكتاب الذى ذكرناه الى أن المبادىء الرياضية ليست آخر الأمر سوى **مواضعات** (conventions) والى أن موضوعيتها تجىء على **اطراد عكسى مع صرامتها ودقتها** ٠

٢

زعم كانط فى مذهبه عن **المثالية الترنسندنتالية** للمكان أنه ، مع انكاره أن يكون للمكان واقعية شىء فى ذاته ، قد نسب اليه مع ذلك واقعية حقيقية وأنه كان على حذر من المثالية المطلقة ٠

ما السوابق التاريخية لهذا المذهب ؟ ٠

ان ليبنتز الذى لا يخطر للناس لأول وهلة الا أن يجعلوه معارضا لكانط ، ليس مثاليا محضا بالقدر الذى ينسب اليه على العمـوم ٠ ان نظريته الدقيقة لا ترجع المكان والزمان الى تصورات فحسب ٠ فالمكان والزمان هما نطـاق الوجودات الممكنة والامكانات **المتقلبة** ٠ وها هنـا عناصر ليست من شأن المنطق المحض ٠ والمكان والزمان فى آخر الأمر قائمان على الامكان المصاحب الذى مرجعه الى الله ٠ ولنلاحظ مع ذلك أنه لا يوجد فى ذلك شىء يجعلنا نتكهن بالحدس الأولانى عند كانط ، المكان والزمان فى ذاتهما ليس لهما وجود عيانى ، وكل وجودهما العيانى هو كونهما قائمين فى المبادىء الأولى للأشياء ٠

وعلى عكس ذلك جعل نيوتن من المكان والزمان حقيقتين واقعتين ، ولكنه جاوز الفرض لأنه أرجع المكان والزمان الى صفات الهية ٠ أما كانط فلا يستطيع أن ينسب الى المكان والزمان ذلك القدر القليل أو الكثير من الوجود العيانى ٠

ومذهبه توفيق بين هاتين الدعويين : ١ ـ يستحيل أن يوجد المكان والزمان فى ذاتهما . ولو جعل المكان مطلقا لكان لا وجودا تحقق وجوده ومسيخا لا يتصور . ٢ ـ ومن جهة أخرى يستحيل القول بأنهما عاريان عن الوجود اطلاقا ، ويجب أن يكون لهما وجود واقعى : والرياضيات تشهد بذلك .

يقوم التوفيق بين هاتين الدعويين على مذهب فى المكان والزمان يراهما مجرد صورتين أولانيتين لحساسيتنا .

هذا المذهب الذى لا يخلو من غرابة قد أثار اعتراضات عنيفة .

وقد جاءت الاعتراضات من جهتين مختلفتين : من فريق التجريبيين وفريق القطعيين الجماعين éclectiques ، فأصحاب الفريق الأول يجاهدون لاثبات أن المكان والزمان ليس لهما وجود سوى العمليات البسيكولوجية التى تنتهى الى التصور الذى يكون لنا عنهما . فالمكان فى حقيقة الأمر ليس الا امكان هذا القلب للوضع : وتلك هى نظرية « بين » و « سبنسر » . ولكن هؤلاء الفلاسفة لا يدعون القضاء على المكان والزمان انما يريدون أن يبينوا كيف تنشأ فكرتا المكان والزمان فى الوعى التجريبى ، وعى الفرد . ويقول « سبنسر » ان العلاقات الداخلية تنتظم على العلاقات الخارجية ، فهو اذن يفترض وجود المكان بصورة واضحة . وحين عمد « بين » الى رد المكان الى الزمان ، والزمان الى سلسلة لا يمكن أن ترجع الى الوراء ، فتبقى دائما هذه السلسلة ، مفترضة حالات متميزة بعضها عن بعض ، ومرتبطة بعضها ببعض برابطة تعاقب ، أليس هذا يفترض الزمان ؟ ان هذا ما قاله كانط . التعاقب لا يمكن أن يقيم الزمان ، ما دام يفترض وجوده . اذن فالمذهب التجريبى لا يهتم بالاجمال بمشكلة الوجود العيانى للمكان والزمان معتبرين فى ذاتهما .

لكنا نجد نقدا أدق عند بعض الذهنيين . وسأختاره عند ترلندبرج فى كتابه « مباحثات منطقية » Logische Untersuchungen .

يقول ان كانط بذل جهده للتمييز بين « الظاهرة » و « الظاهر » بين Erscheinung و Schein . فعنده أن الظاهرات الحسية من حيث هى مدركة فى صورة المكان والزمان هى «Erscheinungen» لا مجرد « Shein » وكيف برر كانط هذا ؟ لجأ أولا الى « الأشياء فى ذاتها » . وزعم أن الانطباعات التى نتلقاها فى وعينا لها موضوعية ما ،

لأنها صادرة عن هذه الأشياء فى ذاتها • ولكن « ترندلنبرج » يقول كيف يستطيع كانط أن يذكر فعل الأشياء فى ذاتها ؟ يجب عليه أن ينسب اليها علية ما • لكن فى المذهب الكانطى مبدأ العلية ليس له الا قيمة ذاتية ، ولا ينطبق الا على الظاهرات : واذن فمن التناقض أن ننسب انطباعاتنا الى الأشياء فى ذاتها من حيث هى •

فيبقى ، لجعل الظاهرات موضوعية ، أن نلجأ الى المكان • وقد لجأ اليه كانط للحصول على صفة الموضوعية هذه • ويقول ترندلنبرج : لكن مذهب « الاستطيقا الترنسندنتالية » ينتزع من المكان هذه القدرة • فالمكان الكانطى لا وجه للمشاركة بينه وبين الأشياء فى ذاتها ، انه كله محصور فى وعينا ، الذى هو مجرد صورة لحساسيتنا • ولا وجه للمشاركة بينه وبين الأشياء : فكيف يستطيع أن يمنح الموضوعية وهو نفسه لا يملكها ؟

هذه الاعتراضات التى وجهها ترندلنبرج ليست مقنعة • أولا لأنه فيما يتصل بالانطباعات ، لم يقل كانط انه لابد من التماس الموضوعية فى علاقة هذه الانطباعات بالأشياء فى ذاتها • ولا يتحرج كانط من أن يكون مثاليا فيما يتصل بالمعرفة الحسية • وهو نفسه يسمى مذهبه مثالية لا واقعية ترنسندنتالية • صحيح أنه مادام يسلم بوجود الأشياء فى ذاتها فلابد أن يسلم أيضا بوجود علاقة بينها وبين الظاهرات • ولكن يمكن أن نتصور علاقات أخرى غير علاقة العلية الفيزيقية ، أو الرابطة الضرورية بين ظاهرتين حسيتين ؛ والعلية فى معناها العام لها عند كانط مسوغها فى الفهم لا فى الحساسية ، وهذا مما يكفل لها علاقة ما بالمطلق • ومهما يكن الأمر فليس من هذه الناحية ما يلزم من التماس موضوعية المكان • انما أراد كانط أن يقيم واقعية تجريبية محضة •

لكن ترندلنبرج يقول ان المكان عند كانط لا يستطيع أن يمنح الموضوعية التى لا يملكها • ان ترندلنبرج قد أقصى هنا تجديد كانط وسكت عنه : يرى كانط أن أحدا قبله لم يستطع أن يقيم الموضوعية الا على علاقة ما بالأشياء • أما هو فيرى أن الموضوعية يمكن أيضا أن تكون علاقة بالذهن • لا شك أنه اذا لم يكن الذهن الا مجموعة أحاسيس أو اذا لم يكن الا فهما منطقيا لما زود الموضوعية بنقطة ارتكاز كافية • ولكن اذا كانت له طبيعة القوانين الكلية فهو يقوم بنفسه وحده أساسا للموضوعية • فلكى تكون الأحاسيس موضوعية يلزم بلا شك أن تكون متعلقة بشىء ثابت • وهذا الاحساس يمكن أن يكون خارجا عنا •

ولكن لم لا يكون فينا ؟ يعتقد كانط أنه اكتشف أن العقل له حقا طبيعة خاصة ٠ وأنه ليس مجرد وعاء لأفكار فطرية أو مكتسبة ٠ انه موجود ذو كيـان ٠ وله ملكات أصيلة وفعـالة حقا ٠ والمكان والزمان جزء من هذه الطبيعة ٠ وبهذه الصفة يضيفان مرتبة أولى من الموضوعية ٠

ويمضى ترندلنبرج فيقول : بين كانط بيانا واضحا أن معنيى المكان والزمان لا بد أن يكون لهما أساس فينا ٠ ولكن لم يلزم عن كون المكان والزمان بهذا المعنى موجودين فينا ، انهما لا يمكن أن يوجدا خارجا عنا ؟ ولم لا يكونان حلقة الاتصال بين الأشياء الخارجية وبين وعينا ؟

هنا أيضا فيما يبدو جواب من وجهة نظر كانط ٠ المكان والزمان اللذان يتصورهما كل منا يمكن أن يوجدا فينا وخارجا عنا ٠ ولا يعارض كانط فى هذة النقطة بل يؤكدها ٠ وهو لكى يؤكدها يلتمس للمكان أساسا آخر غير الاحساس ٠ فقد رأينا أنه بدأ بالواقعية ، والمرحلة الأولى من النقد هى أن نرى أن أفكارنا تقتضى وقائع ٠ ولـكنها ليست سوى المرحـلة الأولى ٠ ويبقى أن نعرف بأى حق نقرر على هـــذا النحو أن شيئا ما موجود خارج أذهاننا ويستخدم أساسا لأفكارنا ٠ فالمذهب الذى يريد ترندلنبرج أن يستعيض به عن مذهب كانط ليس سوى المشكلة التى أثارها كانط وقد تحولت الى حـل بدون اختبـــار ٠ أما الأسـباب التى دعت كانط الى استبعاد ما يجعل المكان والزمان شيئين فى ذاتهما ، فقد بسطها غير مرة ٠ ذلك أن الرابطة التأليفية الأولانية التى ينطوى عليها معنى المكان ، يمكن تصورها اذا انحصر المكان فى أذهاننا ، وتكون تناقضا صوريا اذا تصورنا المكان شيئا ٠ فالجواب على ترندلنبرج انما هو عرض النقيضتين الأوليين ٠

الفصل التاسع

المقولات (عرض)

١

أثبت كانط أن الحدس الحسي لا يمكن أن يفسر فقط بالانطباعات التى نتلقاها من الخارج ، وانه يتضمن عناصر **أولانية** • فما هو بالضبط مصدر هذه العناصر ؟ أليس مصدرها ملكة أعلى ، هى الملكة التى تسمى بالفهم ؟ فى المدرسة الديكارتية الليبنتزية يجعلون من الحساسية وسيلة موصلة الى الفهم ، أو فهما ملتبسا ، فيتيسر لهم أن يفسروا على هذا النحو وجود شىء **أولانى** فيها • لكن الفهم كالتجربة لا يستطيع أن يفسر الحدس الحسى : فيجب التسليم بملكة خاصة لها طبيعتها وقوانينها الخاصة ولا يمكن ردها الى الملكة المنفعلة التى قال بها لوك ـ ذاهبا الى أنها مجرد امكان للانطباعات ـ ، ولا الى الفهم بمعناه الدقيق : ذلك جزء من الأجزاء الرئيسية فى النظرية الكانطية ، وهو نقطة البداية فى ميتافيزيقاه كلها ، وهو أيضا جزء من أشد أجزائها غرابة • الحساسية مصدر لمعان **أولانية** : تلك هى الصيغة المعبرة عن ذلك المذهب الغريب •

أتكون هذه العناصر **الأولانية** كافية فى تفسير المعرفة كلها ، أم أنه لابد من القول بغيرها ، وما طبيعتها ؟ ذهب كانط فى « مقال » سنة ١٧٧٠ الى أن الحساسية لا تكفى أساسا للمعرفة ، لكنه جعل فوقها الفهم متصورا على معنى قطعى « دجماطيقى » • وفى حين أنه أثبت من قبل أن الحساسية لا توصلنا الا الى معرفة الظاهرات ظل ينسب الى الفهم **القوة على بلوغ الأشياء فى ذاتها . ذلك أنه لابد لنا فى الواقع أن ننتقل** من الظاهرة الى الوجود : وها هنا الصعوبة • والحق أن صورتى المكان والزمان اذا لم تكونا متعلقتين بالوجود فى ذاته فليستا من أجل ذلك عاريتين من كل موضوعية • انهما بعينهما لدى كل ذهن انسانى •• وما دام أن حدسا **لايمكن أن يعطى لنا الا بواسطتها ، فنحن نعرف أولانيا** أنهما

ستوجدان فى كل حدس • انهما فضلا على ذلك أساس الماهيات الرياضية التى لها شمول وضرورة ، والتى هى بالتالى شىء موضوعى• ولكن هل هذه الموضوعية هى كل ما نقرره حين نقول عن شىء انه موجود ؟ يحلو لى ، لكى أفسر هنا فكر كانط ، أن أرجع الى نظرية ديكارت عن الماهيـــة والوجود • حين بين ديكارت أن الماهيات أزلية أبدية خلـع عليهـا شيئا من الواقعيـة • بيد أن ديكارت لم يكن يرى أن هـذه الواقعية كافية فى تحقيق الوجـود : فهو يفرق بين الماهية والوجـود حتى بالنســبة الى الله • ذلك أن صفة من الصـفات يمكن أن تكون أبدية ، واذا لم يكن وجودها الا فى شىء آخر فلبن تكون جوهرا أبدا ولن يكون لها الوجــود بمعناه الصحيح • ان شيئا يشبه هذا نجده فى فلسفة كانط • موضوعية الماهيات الرياضية التى هى شرط للحـدس الحسى قد أقرتها الاستطيقا الترنسندنتالية • لكن حين نقول ان شيئا موجود نذهب الى أبعد من هذه الموضوعية • هل لنا الحق فى ذلك ؟ هل ما نضيفه الى الماهية سائغ ؟ وعلى أى شىء نقيم أحـكام الوجـــود ، أى العلاقة التى نفترضها بين أحكامنا وطبيعة الأشياء كما هى فى ذاتها ؟ وبعبارة أخرى اننا لانقتصر على رؤية الظاهرات بل نتعقلها • نريد أن نعرف أى شىء يقوم الفكر •• أهو تابع للحساسية لا غير ؟ أم أنه لابد كما فى مقال ســـنة ١٧٧٠ ، من القول بعلاقة بين ذهننا وبين المطلق ؟ واذا لم يكن هذا الحل ولا ذاك ممكنا ، ألا يكون هنالك محل للقول بأن فى عقلنا قوة خاصة لها قوانين خاصـــة متعلقة بالمعرفة ، وهى مقابلة لحساسيتنا ولصــورها **الأولانية ؟** وكما أننا واجدون قوانين خاصة للحساسية ، نبحث عما اذا كان هنالك بين الحساسية والفهم العـــــام أو المنطق ، فهم مزود بقوانين خاصـــة متعلقة بالوجود • فنحن نريد من طرف الى آخر من أطراف « النقـــد » أن نثبت أن فينـــا عقلا له قوانينه كما أن للأجســـام قوانينها • واذن فالمسألة التى نضعها هى هذه : هل هنالك قوانين عقلية أصيلة مقابلة للقوانين الفيزيقية ، أعنى قوانين ذهنية شبيهة بتلك القوانين الأساسية التى كشفها نيوتن للأجسام ؟ فنتساءل الآن هل العقل كائن هو أيضا ، وعلى أى معنى يكون موجودا ؟

٢

لكى يبحث كانط عن مبادىء الحدس قسم بحثه على هـــذا الوجه : عرض ميتافيزيقى ، وعرض ترنســـــندنتالى • فالعرض الأول القصــــد منه الكشف عن العناصر الأولانية التى يمكن أن توجد فى الذهن ، واثبات أنها **أولانية** حقا • والعرض الترنسندنتالى قصده اثبـات أن هذه المعانى

مشروعة وصحيحة وموضوعية · فالأول يعالج مسألة ما هو كائن والثانى مسألة ما حقه أن يكون ·

كيف نثبت ان معنى ما هو أولانى ؟ ان ما هو **أولانى** يبدو سابقا على كل برهنة · لكن فى لغة كانط **الأولانى** معناه السابق على كل تجربة لا المبدأ الأول · ويثبت كانط أن معنى من المعانى **أولانى** حين يبين أن أصوله فى العقل ، دون أن يحدد على أى وجه يحدثه العقل ، لأن هـذه مشكلة تتخطى نطاق النقد بل تجاوز نطاق الذهن عند كانط ·

كيف نثبت أن معنى **أولانيا** مشروع ؟ نثبته حين نبرهن على أنه متضمن بالضرورة فى بعض المعـارف التى لا نزاع فيها والتى تثبت ضرورتها الطبيعية **الأولانية** المتعلقة بالمعرفة أو اثبات الوجود ·

نتناول هنا جزءا من أجزاء فلســفة كانط كان يبدو من أشدها تكلفا واصطناعا ، حتى لقـد قال بعضهم بأننا هنـا أمام مدرسـية (اسقولائية) جديدة ، أمام تنظيم لتصورات تنظيما تغيب معه الأشياء عن أبصارنا · واللغة نفسها التى يستعملها كانط صعبة تحير الألمـان أنفسهم · لكن لا ينبغى عرض وجوه من النقد كهذه الا باحتياط · فى آخر تصدير كتاب « التمهيدات » يصيح كانط قائلا : ان عمل المشروعات مشغلة محببة الى النفوس ولكن ما أشدها تخييبا للرجاء ! ان التنفيذ وحده هو الذى يقيس قيمة المشروع · ان كانط يبـدو هنا متجها بفـكره الى « ليبنتز » الذى كان يقول بأن من شأنه أن يبين التوجيهـات وأن على غيره أن يتابعوا ما ابتـدأه · لو أن كانط قصر همه على رسـم تخطيطى فلربما كان يبدو براقا جذابا · وانما اضحى عرضـه عسيرا غامضـا ، لأنه أراد أن يكون عرضا وافيا تاما ·

٣

المشكلة هى أصل الحكم بالوجود ـ لابد أن ننظر فى معنى حـكم من أحكام الوجود · حين نقول : « فى كل مرة تلقى الشمس نورها على حجر يسخن هذا الحجر » انما تدل على ظاهرات متصاحبة فى تجربتنا ونريد أن نقول ان هذا هو ما رأيناه دائما ؛ ولكن هذا لا يعنى أن هنالك فى الطبيعة رابطة بين الظاهرتين ، وعلى العكس من ذلك اذا قلنا : « الشمس تسخن الحجر » ، فهذه الصيغة من صيغ اللغة تشـير الى أننا نريد أن نتكلم عن علاقة موجودة فى الطبيعة ، نريد أن نقول انه ، دون اعتماد على ملكة الادراك الحسى عندنا ، الواقعة الأولى تسبب الثانية · لكن هنا

تبدو صعوبة : بين الظاهرتين الأولى والثانية ، نزعم اثبات علاقة كلية وضرورية ، أى علاقة موضوعية : لكننا لا ندرك أى علاقة معقولة بين الاثنتين ؛ فنحن اذن نسلم بوجود علاقة ضرورية بين أشياء غير متجانسة، بين طرفين لا سبيل الى استخراج أحدهما من الآخر .

لقد تبين هيوم هذه الصعوبة . أدرك أنه لتفسير العلية ، لا يكفى أن نقول ــ كما قال لوك ــ بأننا نربط فى أذهاننا فكرة بأخرى ؛ لأن الدهن هنا يعتقد أن الرابطة التى يتصورها تطابق رابطة موجودة فى الطبيعة ذاتها . فلابد من بيان أن العلاقة مما تأمر به الأشياء نفسها . ولكن هذا بالضبط ما لايمكن أن يحصل . فان علاقة ضرورية بين فكرتين احداهما خارجة عن الأخرى أمر غير معقول . ويخلص هيوم الى القول بأن ها هنا علاقة من أذهاننا . اننا ننقل الى الأشياء ، ما ليس فى الحقيقة سوى عادة من عادات أذهاننا ، أى توقع الظاهرة التى كثيرا ما تبعت الظاهرة المعروضة علينا . انها ضرورة ذاتية نتوهم أنها موضوعية . وهذا أمر طبيعى . أليست العادة قوة لا تدفع ؟

لكن كانط يعترض على هذا بأن هذه الضرورة تظل ذاتية . انك اذا كشفت لى مرة عن مصدرها فلن أستطيع أن أعتقد بها بعد ذلك ، ولن تعدو أن تكون عندى حالا من أحوال ذهنى . وأنا مصر على اثبات ضرورة موضوعية . مذهب هيوم لا يمكن أن يكفى كانط ، ومع ذلك فهو الذى قدم له هذه الخدمة الكبيرة بأن جعله يتبين الأمر الغريب فى الحكم المتعلق بالوجود . فهيوم بشكه أيقظ كانط من نعاسه القطعى ، وهداه الى الفكرة عن علم جديد أو نظرية الموضوعية من حيث هى رابطة كلية ضرورية بين أشياء غير متجانسة .

كثيرا ما يقال ان مذهب كانط كله معلق بالأخلاق . لا شك أن كانط يريد أن يجعل الأخلاق متعقلة . ولكن كيف ؟ ان مما يخالف روح الكانطية كل المخالفة أن يسلم للاخلاق بمبدأ متخيل لها قصدا . والافتراض الذاهب الى أن هنالك ثغرة بين «نقد العقل الخالص» وبين « نقد العقل العملى » ، بمعنى أن هذا يأتى بمبادىء يستبعدها ذلك ، افتراض تنقضه الوقائع . لا بد للأخلاق من مبدأ أثبت امكانه نقد العقل النظرى ، ذلك فكر كانط وذلك اعتراضه على هيوم الذى لم يعبأ بأن يترك مبدأ العلية مترديا فى التشكك . يرى كانط انه اذا لم يكن العلم يجد فى قوانين العقل مبررا له ، فليست الأخلاق هى التى تبرره بل ان الأخلاق تسقط مع العلم . فمذهب هيوم لا يمكن التسليم به ، لأنه يحطم العلم كما يحطم الأخلاق .

لكن ما السبيل للتخلص من هذا المذهب ؟ يلجأ كانط الى المواربة : يبحث عما ساق هيـوم الى هذه النتيجة ، ولماذا لم يرد أن يقر بأن مبدأ العلية يكفل لنا علاقة موجودة فى الأشياء نفسها . يلاحظ كانط أن هيوم ظن أن اثبات العلية فى حياة الفهم حالة منفردة فريدة فى بابها . ظن أن الفهم لا ينطوى فى الواقع الا على نوعين من المعانى ، معان آتية من التجربة ومعـــان منطقية محضة . والعلية مع مالها من طابع التأليف الأولانى بدت له شيئا وحيداً وممسوخا . لكن ظاهرة وحيدة يجب أن تكون ظاهرة قد شوهدت مشاهدة قاصرة . وهذا هو الحاصل: العلية ليست العلاقة الوحيدة التأليفية التى نلقاها فى الذهن الانسانى . نستطيع أن نقرب منها التجوهر : فبين الجوهر والصفة توجد أيضـا ثغرة ، ومع ذلك فهنالك علاقة ضرورية . وكذلك أيضا تصورات الوحدة والكثرة والجملة ، وكذلك جميع التصورات الميتافيزيقية : الانية والعالم والله . والرياضيات نفسها متضمنة أحكاما تأليفية أولانية . ففى الذهن فصيلة من الأحكام تربط أطرافا غير متجانســة ربطا ضروريا . لكن من هذه الأحكام التـأليفية الأولانية مالا يمكن أن يوضع يقينه موضع الشك : تلك هى الأحكـــام الرياضية . ولم ينازع هيوم فى يقينها ، لكنه لم ير طابعها التأليفى الأولانى ويرى كانط أنه وفق فى تفسير الأحكام التأليفية الاولانية التى تعرضهـا الرياضيات . فلم لا يوفق كذلك فى تفسير الأحكام التى تعرضها معرفة الطبيعة ذاتها ؟

من هنا فكرة تحليل لتصورات الفهم الخالصة . لكن اذا كان المثـل الذى تورده الاستطيقا الترنسندنتالية مما ينبغى أن يشجعنا ، فما ذلك الا على سبيل التمثيل : والمشكلة فى الواقع ليست هى عينها ؛ لأننا فى الاستطيقا الترنسندنتالية انما كنا بسبيل موضوعية نســـبية وبسبيل أساس للحدوس الحسية . أما هنا فنحن بسبيل وجود أشياء وجودا خارجا عنا . ولابد من بلوغ الموضوعية الحقيقية . ودراسـة هذه المشكلة تشغل كانط من سنة ١٧٧٠ الى ١٧٨٠ .

٤

النقطة الأولى هى اثبات أن الأحكام التى تشغلنا أحـكام أولانية باعتبار أنها متعلقة بالفهم من حيث هو مبدأ لها .

ما التصورات الخالصة ، وهل من الممكن تنظيمها ؟ لقد وضع أرسطو من قبـل جدولا للمقولات ، ولـكنها مستخلصة من التجربة ، ومختلطة

بعناصر غريبة عن التصورات ، كالمكان والزمان · ان جدولا مكونا وفقا للتجربة يكون مخالفا للقصد نفسه الذى وضعناه نصب أعيننا · والمطلوب أن نعرف اذا كان من الممكن وضع الجدول أولانيا · أغلب الظن أن كانط يجعل قدوته نيوتن · كيف صنع هذا الهندسى لاثبات أن حركات الاجسام السماوية ليست راجعة الى تدخل قوى سماوية خارجية بل الى قوى ميكانيكية كامنة ؟ · بدأ من قوة معروفة ، هى الانجذاب ، أى القوة التى تجعل الجسم اذا ترك لشأنه يسقط نحو مركز الارض ، ووجد السبيل الى أن يلحق بهذه القوة جميع القوانين الرئيسية للحركات الفلكية ·

وسيجرى كانط على طريقة شبيهة بهذه · سيبذل جهده كى يجد فى حقيقة معطاة أولانيا ، مبدأ تنظيم لجميع التصورات الخالصة للفهم . ماذا سيكون مركز المذهب هذا ؟

لكى يتكون حكم من أحكام الوجود يتخذ الذهن نقطة له تمثل الأشياء فى المكان ، والتصور المحض للشتات الذى يأتى من الخارج · هذا الشتات يجمع فى صورة حسية بواسطة المكان والزمان . لكن هذه الصورة الحسية ليست بعد هى الشىء المتصور موجودا . ينبغى الا تحدث الصور الحسية اعتباطا ، بل لا بد أن تكون مرتبطة بعضها ببعض ، بحيث انه اذا ظهرت صورة معينة ظهرت كذلك صورة معينة أخرى : ذلك ماتبينه هيوم . لكن هذه العلاقة ليست بعد هى الفكر ؛ لأنها قد تأتى من مجرد العادة · فلا بد أن تتصور العلاقة على أن أساسها خارج عنا · وهذا ما يحصل اذا أدخلت فى العلاقات وحدة مطلقة · واذن فالتفكير هو توحيد الأشياء على وجه مطلق ·

ولكن اذا كان الأمر كذلك فبيدنا الخيط الهادى الذى نبحث عنه لكى نكتشف وننظم التصورات الخالصة؛ لأننا نعلم أن لدينا ملكة عملها انما هو التوحيد أولانيا ، وهى ملكة الحكم المنطقى · ما القضية الا درج صنف من الموجودات (أى الطائفة التى يكون الموضوع جزءا منها) تحت وحدة المحمول · ولنلاحظ أن المنطق لم يكن عليه أن يخطو خطوة لا الى الأمام ، ولا الى الخلف منذ عهد أرسطو ؛ وذلك لأنه كان يهتم بصورة الحكم المحضة .

هذا المنطق فى نظر كانط مرشد طبيعى مأمون .

ولذلك سيكون **جدول الأحكام المنطقية** عند كانط شبيها بما كان الانجذاب عند نيوتن ، ولن تكون المقولات سوى ضروب الربط فى المنطق العام نقلت الى وجودات . واذن فحيث لايعطى المنطق لكلمتى «الموضوع

و « المحمول » الا معنى صوريا ، دون اهتمام بمعرفة أى الحدين هو الموضوع حقا ، يحدد المنطق الترنسندنتالى شروط موضوع حقيقى ٠

٥

وجدول الأحكام المنطقية هو الآتى :

كم : كلية ، جزئية ، شخصية ٠

كيف : ايجابية ، سلبية ، لا متناهية ٠

اضافة (١) : حملية متصلة ، شرطية ، شرطية منفصلة ٠

جهة (٢) : اشكالية (٣) ، حصولية (٤) ، ضرورية (٥) ٠

وليس هذا الجدول الكلاسيكى بتمامه . فقبول الحكم الشخصى والحكم اللامتناهى حكمين متميزين مخالفة للجدول القديم ٠ يرى كانط من وجهة النظر التى التزمها وجوب تمييز هذه الأحكام . فى المنطق الصورى يعتبر الموضوع الشخصى كليا ، لأن الموضوع فيه يؤخذ فى كل ما يصدق عليه . لكن من جهة الوجود هنالك فرق بين اعتبار فرد وبين اعتبار جملة أفراد ٠

والأمر كذلك بالنسبة للحكم اللامتناهى ٠ فنموذج هذا الحكم أن نقول هذا الكائن لا ــ مائت ، أ هى لا ــ ب ٠ لكن من جهة الوجود ، ليس هذا الحكم ايجابيا ، لأنه يضيق الدائرة التى ينبغى أن يوجد فيها الكائن الذى ننظر فيه ٠

وها هو ذا الآن **جدول المقولات** :

كم : وحدة ، كثرة ، جملة (totalité)

كيف : حقيقة (réalité) ، سلب ، تحديد

اضافة : جوهر ، علة ، مشتركة (فعل متبادل) ٠

جهة : امكان ، وجود ، ضرورة ٠

---

(١) اضافة : نسبة = Relation

(٢) جهة = Modalité

(٣) Problématique

(٤) Assertorique

(٥) Apodictque

وكانط يبدى على هذا الجدول ملاحظتين مهمتين : ينبغى أن تضم المجموعتان الثلاثيتان الأوليان معا ، باعتبـار أنهما متعلقتان بموضوعات الحدس: الأولى، مجموعة الكم، متعلقة بامتداد الظاهرات ومقياسها وعظمها، والثانية ، مجموعة الكيف ، متعلقة بدرجة شـدتها وقوتها • هـاتان السلسلتان عبـارة عن المقـولات الرياضية • أما السلسلتان الأخريان فمتعلقتان بنفس وجود موضوعات الحدس : فهما المقولات الديناميكية •

والملاحظة الثانية : انه يجب أن نلتفت الى أن تقسيم كل صنف من المقولات تقسيم ثلاثى (١) لا ثنائى (٢) كشأن كل تقسيم جار وفقا لوجهة مبدأ التناقض • لكننا نريد أن نحدد مقولات الوجود ، وفى باب الوجود الأضداد لا يبطل بعضها كمـا فى المنطق المحض • من قوانين المنطق أن النقيضين لا يجتمعان ، لكن فى الواقع والوجود العيانى لا شىء يمكن أن يبطل : فقوتان متضادتان اذا تصادمتا لم تبطلا البتة ، وانما تحدث ظاهرة تكون منها كل كمية القوة موجودة تحت صورة أخرى دون أى نقصان • ان أ و لا ـ أ فى الواقع تكونان شيئا ثالثا لا يمكن تحديده على سـبيل التحليل ، كما يمكن تحديد ابطال أحد الطرفين المتناقضين •

فالطرف الأول من كل صنف يعبر عن شرط ، والثـانى يعبر عن المشروط، والثالث عن التصور الذى ينتج من اتحاد الشرط والمشروط . وهذا الطرف الثـالث ناتج عن مسلك (٣) جديد ، ومن مسعى (٤) من مساعى الذهن •

ان المبدأ الذى اكتشفه كانط قد أعانه على أن ينظم المقولات • ولما كان هذا المبدأ هو الفهم نفسه فيلزم أن الطبيعة الأولانية للتصورات قـد برهن عليها برهنة صحيحة .

وفى الدرس المقبل سنحدد المهمة التاريخية لذلك المذهب .

---

(١) Trichotomique

(٢) Dichotomique

(٣) Démarche

(٤) Initiative

الفصل العاشر

بحث تاريخي لمذهب المقولات

الى جانب المنطق المجرد المقصور على الممكن ، ابتدع كانط منطقا للوجود سماه المنطق « الترنسندنتالى » • ومقصده من ذلك أنه بفضل هذا المنطق نتبين كيف نستطيع **أولانيا** أن نصرح بأقاويل معينة تنطبق على الموجود ولا تقتصر على الممكن • كان ليبنتز يقول : « لا شىء يوجد فى الذهن ما لم يكن موجودا من قبل فى الحس ، ما خلا الذهن نفسه » • هذا « الذهن » عند كانط يتفرع الى ثلاث ملكات متميزة كل التميز • فمن « الذهن » بمعناه الدقيق ميز كانط ملكة الحدس **الأولانى** الذى محله خارج الذهن وان يكن مفطورا • ويحتوى الذهن بالمعنى الدقيق كذلك على : (١) الفهم المنطقى الذى لا ينظر الا فى العلاقات المنطقية ، علاقة الهوية أو التناقض ، (٢) وفهم آخر ، ان شئنا ، استعمال للفهم ينصب على ما هو كائن وليس فحسب على ما يمكن أن يكون • وما المذهب الا التحليل والتنظيم لعناصر الفهم « الترنسندنتالى » المتميز من الفهم المنطقى المحض •

١

أولا ما سوابق المذهب ؟ •

يقول كانط ان أرسطو فى تحرير « جدول مقولاته » سلك مسلكا تجريبيا محضا ، مقتصرا على تحليل اللغة ، التى ان تكن ترجمة عن الفكر الا أنها تعبير بعيد جدا عن علاقته بالأشياء • يضاف الى ذلك أننا اذا نظرنا فى ما انتهى اليه أرسطو من نتائج ألفينا أن مقولاته العشر ليست متجانسة • وهذا ، فيما يقول كانط ، أشبه بأن يكون مجموع أشتات من أن يكون مذهبا . فمثلا مقولتا المتى والوضع : هذان التصوران من شأن التمثل الحسى لا الفكر • وأخيرا هذه النظرية ذات طابع غير محدد تحديدا صحيحا . اهى منطقية أم بسيكولوجية أم ميتافيزيقية ؟ ان لها هذه

الصفات الثلاث معا . يقول أرسطو : مقولات الوجود ؛ واذن فهى نظرية ميتافيزيقية ، ولكنه يقول من جهة أخرى : ضروب الأقاويل ، فهنا تبدو النظرية المنطقية .

وبعد أرسطو حاول كثير من الفلاسفة أن يقيموا جدول مقولات، ولكنهم اتخذوا على الخصوص وجهة نظر ميتافيزيقية أو أنطولوجية .

فالرواقيون وضعوا أولا « الوجود » (تو أون) واعتبروه أعلى الأجناس . وتحت هذا الجنس وضعوا أربع مقولات : الجوهر ، والكيف (الذاتى) ، والحال أو الكيف العرضي ولكنه من لواحق الوجود أيضا ، وأخيرا الرابطة .

وميز اسبينوزا بين الجوهر (الصفة والحال) ، متخذا دائما وجهة نظر الوجود .

وعند لوك توجد تفرقة تذكرنا بنظرية المقولات : هى التفرقة بين الحال والجوهر والعلاقة . وكلها عند لوك عبارة عن محصلات مختلفة للتآليف من الأفكار المركبة . وهذه النظرية بسيكولوجية محضة .

واذن فمختلف جداول المقولات المحررة قبل كانط ماتكاد تستطيع الا أن تعطيه فكرة المشكلة دون أن تمهد لوجهة نظره .

وقد نجد فى الفطرية innéisme تمهيدا مباشرا لمذهبه . لكن هنا أيضا نجد اختلافا بين وجهتى النظر . فعند أفلاطون ما يكون منظورا فينا انما هو مشاركة فى المثل مقصورة على أنها موجودات . وقد كان الانسان قبل هذه الحياة ، بل الانسان فى صميم طبيعته على اتصال بالماهيات ، وهذا من علامات هذا الاتصال الذى يجده فى نفسه بالتفكير . وهو يستطيع بالتذكر أن يرتفع حتى يصل الى تأمل الموجودات نفسها . هذا أشبه بتجربة من التجارب التى تعلو على الحس قامت بها النفس وتستطيع أن تقوم بها من جديد ، أو ان شئت فقل تجربة يلقنها انسان الخلود الى انسان الزمان .

والمفطور عند أرسطو انما هو العقل (نوس) وهذا العقل « أصل المعرفة » أنه محل المبادىء الأولى . فالنظرية هنا أيضا أنطولوجية ، اننا نشارك فى الوجود ولا ننشئه بفعلنا ، وليست هذه نظرية كانط .

والفطرية عند ديكارت أكثر شبها بفطرية كانط ، ما دام ديكارت يقول : « ان بعض الأفكار مفطورة فينا كما يكون السخاء مفطورا فى بعض الأسرات » ٠ المفطور هو شيء يتوسط بين الوجود وبين ملكة الذهن الخالصة٠ و « الردود على أرنو » تبرز الفرق بين ديكارت وكانط ٠ فالأفكار المفطورة عند ديكارت ليست جواهر ولا قوانين من قوانين الذهن : انما هى ماهيات ، ولها بذاتها وجود حقيقى ٠ ويسميها ديكارت طبائع حقيقية وثابتة . ويقول انها من خلق الله ، انها تتخطانا ؛ لأنها أزلية . ونحن نكتشفها ونعرفها ولكننا لا نخلقها ٠ ومن خواصها أن تحتمل أو تتطلب الوجود حسب مراتبها من الكمال ٠ وهذه الخاصية انما نتبينهـا ولا نصنعها ٠ اننا فيما يبدو نكون عند ليبنتز أقرب الى كانط ؛ لأن ما هو مفطور انما هو الذهن أى الفعل الذهنى ، والذهن نفسه لاموضوعاته . لكن ما هذا الذهن ؟ انه ينحل أخيرا الى مالا يتناهى من المعانى كل واحد منها تمثيل بالقوة للكون كله ٠ من أجل هذا فما علينا الا أن ننمى بذور العلم التى فينا لكى نحصل على الحقيقة كلها ٠ واذن فهذا الذهن لايعرف الا بالأشياء التى هى موضوعة ٠ والذهن ليس الا تمثيلا مطويا لجميع الجواهر الفردة (موناد) ولما بينها من علاقات ٠ وكل جوهر فرد (موناد) يحمل فى ذاته الكون بأسره فى صورة تعبير رياضى : كذلك المنحنى يمكن أن يعبر عنه بمعادلة رياضية ٠

نمط ثالث من المذاهب يمهد لنظرية كانط ٠ تبين الفلاسفة منذ زمان مبكر أن المنطق الخالص لا يكفى لتفسير الوجود . الوجود لا يفسر كما أراد الايليون والميجاريون بواسطة مبدأ التناقض وحده ، وقديما أنشأ أفلاطون منهجا جديدا مغايرا للمنطق : هو الجدل ٠ وهذا المنهج لم يقتصر على رد المعطيات الى عناصر غير متناقضة ، بل أراد أن يبين كيف تمتزج المعانى وتتزاوج تزاوجا عقليا ، وذلك بتخطى حدود المنطق الخالص ، لأنه لتفسير هذه التأليفات لابد من الالتجاء الى تعليلات رياضية أو جمالية.

ولم يقنع أرسطو بهذا الجدل ووجه اللوم الى أفلاطون، لأنه لم يستطع أن يتخطى المنطق تخطيا صحيحا ، وانما أقامه مذهبا ميتافيزيقيا ٠ وعنده أن أفلاطون لم يستطع أن يدعم مبادىء العلم ، بل بقى محبوسا فى نطاق الممكن ٠ أما فيما يختص بأرسطو فقد أراد منهجا يستطيع أن يقيم المبادىء ٠ وقد أمل « بأصوله الأولى » أن يؤسس حقا علم الوجود ٠

والمحدثون مشغولون بمجاوزة حدود المنطق ، وقد رأوا أن المدرسية قد انحبست فيه ، وهنا نجد نقطة البداية لمذاهبهم . فديكارت قد أعلن

أن المنـــاهج التى اتبعت من قبله غير كافية • و « المنهج » فى صميمه متميز عن منطق أصحاب الجدل ، لا بمعنى أن المنهج يناقض المنطق ، بل بمعنى أنه يأتى بعناصر يجهلها المنطق : هى الحدس والاستنباط • ومقصد الحدس أن يربط بين حدين ، كالماهية والوجود ، يعجز المنطق عن أن يجد ما يربط بينهما • فاذا كانت المسافة بين هذين الحدين أطول مما يلزم ، فقد تألف الحـــدس وأصـــبح هو الاستنباط وهو مختلف كما نرى عن الاستنباط القياسى •

وليبنتز فى نظريته عن المعرفة وضع مبدأين للاستدلال : مبـــدأ التناقض ومبدأ السبب الكافى ، والمبدأ الأخير هو الذى كان نقطة البداية فى ميتافيزيقا كانط • وهنا أصل المذهب كما بين مسيو « نولن » Nolen ولكن هذا المبدأ من حيث انه يصدق على جميع الموجودات ، حتى على الله ، فهو ذو قيمة متعالية ، لن تكون لمقولات كانط . ويضاف الى ذلك أن الغائية التى هى روح هذا المبدأ عند ليبنتز ، ستكون عند كانط منتزعة عن الفهم وموضوعة بين العقل النظرى والعقل العملى •

٢

وكيف تكونت النظرية فى ذهن كانط ؟ بدأ فيلسوفنا من الواقعية كما نرى على الخصوص فى كتابه «ايضاح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » (١٧٥٥) والموجود عنده سابق على الممكن فى حين أنه عند ليبنتز لم يكن الوجود سوى تكملة للامكان ، وتنمية لبذرة موجودة من قبل • أما كانط فيرى أن الممكن ليس الا مستخرجا من الموجود •

ولكن أما وقد أقيمت الواقعية على هذا النحو بواسطة تحليل فكرة الممكن، فهل نستطيع أن نقف عند هذا الحد ؟ يجيب الرأى الشائع بنعم. أما الفيلسوف فيتساءل عما نقصده حين نضع شيئا على أنه موجود حقا مستقلا عن أفكارنا • والجواب الذى يورده كانط فى سنة ١٧٥٥ هـــو الجواب الآتى : الوجود مؤلف من جواهر ومن علاقات بين هذه الجواهر والعلاقات ، التى ليست الا ممكنات ، متأخرة عن الجواهر وتعرض لها من الخارج ، وعلاقات تتابع الظاهرات أساسها تأثير الأشياء بعضها على بعض

تأثيرا خارجيا ، هو قوام حقيقة العالم بما هو كل ، وتصاحب الجوهر فى الوجود أساسه صلة خارجية تتضمن وجود الله • والأصل التاريخى لهذه النظرية هو مذهب نيوتن فى قالب ميتافيزيقى •

فالجذب النيوتونى يطابقه الفعل الخارجى والصلة التى للجواهر ، ومبدأ هذا الاتصال هو خارج الأشياء كما نجد فى « ميكانيكية » نيوتن أن علة الحركة لذرة ما انما هى فى خارجها •

هل سيلتزم كانط هذه النظرية ؟ فى سنة ١٧٧٠ وجد أنه يستطيع أن يجعل صورة امتداد الظاهرات ومدتها مستندة على صور ملازمة للحساسية الانسانية • وما لبث أن تساءل عما اذا كان فى مقدوره أن يقيم بالنسبة للفهم مذهبا من هذا القبيل • لقد كان هيوم قد أثبت أن ما نعده علاقات بين الأشياء يمكن ألا يكون سوى علاقات بين أفكارنا • ويتساءل كانط : هل من الممكن اذا بدأنا من ملاحظة هيوم هذه أن نصنع بالقياس الى مبادىء قوانين الطبيعة شيئا يشبه ما صنعه بالقياس الى أسس الرياضة ؟ عندئذ يصبح الذهن الانسانى ، بمجرد تنظيم الاحاسيس ، صانع الطبيعة •

٣

ماذا كان حظ النظرية الكانطية ؟ •

بين كانط أن هناك منطقين : أحدهما منطق مبدأ التناقض ومنطق آخر يسميه باك (ترنسندنتالى) • وهذه التفرقة قد أدت دورا كبيرا فى النمو الذى بلغته الفلسفة فيما بعد • فقد تكون تياران : أحدهما ينمى مبادىء المنطق الترنسندنتالي ، والثانى يناهضه ويتشبث بمبادىء المنطق القديم •

ونشأت فلسفة جديدة من المنطق الترنسندنتالى وأخذ «فشته» على كانط أنه قد وقف في منتصف الطريق • ورأى أن مقولات كانط لم تستنتج استنتاجا حقيقيا • وانما نسجت على منوال جدول الاحكام الذى تلقاه كانط كما هو أو يكاد مما أثر عن الماضي ومما جرت به التقاليد • فيجب استنتاج جدول المقولات من الأنا ، من الوجدان ، ومن وحدة الذهن • وجعل «فشته» نقطة البداية فى المنطق العادى، وأخذ أولا البديهية axiome أ = أ فلاحظ أن هذه البديهية لا يمكن أن توضع الا فى

وعى • واذن فنقول أن أ = أ تفترض « أنا » تتعقلها • ولكن حينئذ يحق لى أن أستعيض عن أ ، وهى أى كم ، بالأنا التى بغيرها لا تكون العلاقة موضوعة • وعلى هذا النحو أحصل على أنا = أنا ، Ich = Ich
ولكن أ لم تكن الا كما ممكنا ، أنا هى كم موضوع بالضرورة : واذن فيحق لى أن أقول : أنا موجود ، Ich bin

من هذا أستطيع أن أستخلص : (١) مبدأ الهوية المنطقى (٢) المبدأ الميتافيزيقى أو مقولة الواقع (réalité) •

ولكن كما أنى قد وضعت أ = أ ، أستطيع كذلك أن أضع : «لا أ» ليست مساوية لـ (أ) ، وعلى هذا النحو يمكن استبدال هذه القضية بتلك الأخرى : « لا أنا » ليست مساوية «لأنا» ، « لا أنا » ليست أنا . وبعبارة أخرى : الأنا قد عورضت بلا شرط بلا أنا • ومن هذا أستخلص مثلا بالتحليل : (١) قانون التناقض المنطقى (٢) مقولة السلب الميتافيزيقية وأنا الآن أمام حدين متناقضين : أنا مطلقة ولا أنا مطلقة • ولا يكون هذا التناقض ممكنا الا بالأنا التى تضعه • ولكن الأنا واحدة ، وإذن فهى لا تطيق هذا التناقض. ومن ثم أكون مضطرا الى محاولة حل له . ولكنى لا أستطيع أن أجد التوفيق بطريق التحليل ، فلا بد من أن يسلك الذهن سبيلا جديدا ، ولا بد من تأليف • وكيف يتم التأليف ؟ لا يريد فشته كما لم يرد كانط أن يعدل عن مبدأ التناقض • واذن فرفع التناقض هو الأمر الذى جعله نصب عينيه. وقد حققه مستعينا بمعنى قابلية القسمة، اذا كان كل واحد من الحدين المتقابلين يحد من الآخر ، فهنالك محل للحدين • والتأليف هو القضية التالية : الأنا تعارض اللا أنا المنقسمة بأنا منقسمة • ومن هذا يستخلص أمران : (١) المبدأ المنطقى ، مبدأ السبب ؛ (٢) مقولة التحديد • وعلى هذا النحو نجد أن الدعوى ونقيض الدعوى ينتجان تأليفا هو التأليف الأساسى •

من هذا التأليف يستخرج الذهن قضيتين : (١) ان الأنا تضع نفسها باعتبارها محددة بواسطة لا أنا ، (٢) أن الأنا تضع لا أنا محددة بواسطة الأنا • القضية الأولى هى نقطة البداية للفلسفة النظرية التى تدرس الأنا من حيث هى متأثرة بموضوعات تبدو أول الأمر أشياء فى ذاتها ، والقضية الثانية هى نقطة البداية للفلسفة العملية التى فيها ترى الأنا نفسها محددة لفعل الأشياء الخارجية ومسخرة اياها فى تحقيق ذاتها• الا أن التحليل يكشف فى هاتين القضيتين تناقضات شبيهة بالتناقض الذى رأيناه يخرج من الأنا ، وهذه التناقضات يرفعها الذهن متى شاء عن طريق خلق تأليفات ملائمة • على هذا النحو يبنى فشته المقولات• ومنهجه هو أن

يضع نقيضة antinomie ثم يرفعها بطريق التخفيض الكمى للطرفين بحيث يرضى مبدأ التناقض ٠

وشلنج فى كتابه « فلسفة الهوية » يقول بمراحل ثلاث للوجود : استواء الطرفين l'indifférence والتقسيم والهوية أو المصالحة ٠

هنا لم يعد الحدان مماثلين لكميات : يوجد تداخل بين الأضداد ، وتوحيد بواسطة العقل لما لم يكن فى مقدور الفهم المنطقى أن يجمع بينه ٠ وكيف يتم هذا التوفيق ؟ لم يبين شلنج خطواته بيانا منهجيا ، ولكنه جعل الذهن اللامتناهى يتدخل فى كل مرة بفعله الحر لينقذ الموقف بأعجوبة ٠

اما هيجل فينظم المذهب، منتهجا أن يتابع تقدم الفكرة ، من الوجود الخالص الى الذهن. وهذا التقدم يتم على ثلاث مراحل : الأولى وضع التصور ، والثانية انماء الطرفين المتناقضين ابتداء من هذا التصـور ، والثالثة احالة التناقض الى وحدة أعلى منـه . وهـذه الوحدة بدورها تضع نفسها وتنقسم قسمين ثم تنبنى من جديد فى صورة عالية ، وهكذا الى غير نهاية .

ومعلوم أن هـذا المذهب يعرض مبدأ التناقض للخطر ٠ ولقد حد هيجل من أهمية هذا المبدأ ٠ صحيح أنى حين أقول أ هى أ انما أستبعد أن تكون لا ــ أ. ولكن لايحق لى أن أقول انه فى واقع الأشياء أ هى أ مع استبعاد لا ــ أ ٠ فكل ما هو موجود ينطوى على ضده ٠ وانما الأضـداد بتمامها تدخل ، بعد تخليصها ، فى التأليف الذى تكون مهمته التوفيق ، فلا يحـد بعضها بعضا ولا تتناقض كما كان شأنها عنـد فشته ، وانما يستهلك أحدها الآخر ٠ فمنطق التناقض فى تطبيقه على الأشياء لم يعد متعلقا الا بمرحلة متوسطة بين نقطة البداية ونقطة الوصول بكل عمليـة ، أعنى المرحلة التى يكون فيها أحد الضدين خارجا عن الآخر ، ويكونان فيها متنافرين اذ يكونان جاهلين بما بينهما من تآزر ٠ والحقيقة أن هذه ماهى الا مرحلة من مراحل الوجود . واذن فمبدأ المنطق الترنسندنتالى قد نما نموا متطرفا ، غير آبه بمبدأ المنطق العام ومخضعا اياه ٠

وازاء هذا النمو الفكرى يعرض لنا التاريخ نموا معاكسا نجد فيه المنطق العام يتولى الهجوم ويريد أن يستأثر وحده بالسلطان ٠ نجد التعبير الدقيق عن هذا عند هربارت . هذا الفيلسوف يريد الا يصطنع الا مبدأ التناقض وهو يقول ان الأشياء كما هى معطاة لنا تنطوى على تناقضات : ومهمة الفـكر الانسـانى أن يزيل هذه التناقضات ، وأن يستخلص من

المعطيات المطلق المتعقل الذى لا يمكن أن يخلو من أن يكون هو صميمها • فمثلا ترينى التجربة أ وقد أضحت ب ، وتلك ظاهرة لا يسيغها العقل• فهل وظيفة العقل أن يجعل من هذه المنافاة للعقل حقيقة ويجعل من هوية النقائض المبدأ الأعلى للفلسفة ؟ ان هذا مستحيل ، ولن يكون هذا انتصارا للعقل بل تنازلا عن السلطان : فيجب أن نجد الزاوية التى ننظر منها • ان واقعة من الوقائع هى دائما معلول لأسباب متعددة • ان ا مؤلفة فى

الواقع من جواهر كثيرة اَ ، اً ، اًّ • ولتفرض أن هذه الجواهر يؤثر بعضها فى بعض : انها اذا اعتبرت فى علاقتها فيما بينها أمكن أن تحدث نتيجة هى ب ، وتكون شيئا آخر غير مجرد مجموعة من الجواهر ماخوذة كما هى • ان

اَ ، اً ، اًّ مقترنة يمكن على ذلك النحو أن تعطينا ب •

وفى أيامنا هذه يقوم أيضا مذهب خطير على هذه الفكرة ، أن يبسط الكانطية فى ناحية المنطق العام أو فى ناحية الاحترام المطلق لمبدأ التناقض• يرى مسيو « رنوفييه »، أن معنى اللامتناهى معنى متناقض ، وهو يلغيه من كل فلسفة ومن كل علم • على أنه اذ عرف العلية بأنها التتابع المنظم لم يجد تناقضا فى فكرة البدايات المطلقة أو بغير علل لسلاسل الظاهرات ، ولذلك قبلها دون صعوبة •

هذان التياران التاريخيان يمثلان آخر الأمر الصراع بين الواقع والمنطق ، والنتيجة انه يجمل أن نسائل أنفسنا هل هنالك منطقان أو منطق واحد ؟ وهل ترد العلية الى العلاقة المنطقية أم انها تختلف كثيرا أو قليلا ؟ يبدو أن الحالة الراهنة للمسألة هى كما يلى :

ما زالت المشكلة تعرض اليوم كما عرضها كانط • وأيضا نجد من المسلم عموما أن العلية لا يمكن أن ترد الى مبدأ التناقض وحده ، بل أن فيها شيئا يزيد عليه •

لكن مسألة أدق من هذه هى أن تعرف هل العلية يجب أن تميز من العلاقة الرياضية ، ويقع النزاع هنا بين الديكارتية والكانطية • أيجب أن نذهب مع الديكارتيين الى البحث عن رد العلاقات الفيزيقية بين العلة والمعلول الى علاقات رياضية محضة ؟ أم يجب أن نذهب مع كانط الى القول بعلاقات فيزيقية خالصة ؟

على أى حال لا يبدو أن الطريق الذى سلكه هيجل هو الطريق الذى يميل الباحثون اليه اليوم ، ثم انهم يترددون فى أن يجاروا هربارت فى تشدده ، يرى هيجل ان مبدأ الوجود سابق على مبدأ التناقض • ويرى

هربارت عكس هذا . وهذان الموقفان المتطرفان يبدوان مثار شبهة ؛ لذلك يميل الناس الى موقف وسط بينهما • يتخذون على الخصوص وجهة نظر حاجات العلم ، فيقبلون جميع المبادىء التى يتطلبها دون أن يظهروا أولا بمظهر التدقيق الشديد فى اتفاقها أو اختلافها • يقبل العالم ، مؤقتا على الأقل ، معانى غامضة فى ذاتها بل ربما تكون متناقضة وهذا ما بينه مثلا مسيو « ستالو » فى بحثه عن « مادة الفيزيقا الحديثة » • لكن العلماء لا يجعلون من هذه التناقضات عقائد ثابتة كما أراد هيجل • اننا بالعكس نبذل الجهد لازالة هذه التناقضات • واتفاق الفكر مع نفسه اتفاقا كاملا هو فى نهاية العلم ان لم يكن فى بدايته • على أن هذا ليس الا مثلا أعلى وليس لنا الحق فى أن نفرضه على الطبيعة فرضا أولانيا • ان تقدم العلم وحده يعلمنا الى أى حد تكون المطابقة بين الطبيعة وبين شرائط فكرنا •

الفصل الحادى عشر

الاستنباط الترنسندنتالى

١

انتهى الاستنباط الميتافيزيقي الى أن تصـــورات الفهم الخالصة ، كالعلية والجوهر وغيرها ـ التى بها نربط بين الحدوس ونقيم بينها علاقات ضرورية ، لا يستطاع تفسيرها بالتجربة ولا بالفهم المنطقى • ذلك أن لهذه التصورات الخالصة طابعا من الشمول لاتسمح به التجربة، ثم انه يستحيل علينا أن نرى فيها حالات خاصة من قانون عدم التناقض • انهـا مبادىء ربط تأليفى ، يستعين بها الفهم في التأليف بين معان بعضها خارج بعض فى حين أن مبدأ عدم التناقض لايسمح الا بالتأليف بين معان بعضـها داخل بعض • وقد كان من نتيجة ذلك أن سلم «كانط» الى جانب الفهم على العموم ، بوجود فهم خاص مطابق لمجموع المعانى التى توجه أحكام الوجود ، ولموضوعات هذا الفهم طابع من الموضوعية لا تجده فى موضوعات الحساسية •

هذه النتيجة تثير سؤالا محيرا : فلدينا تصورات كالعلية أو الجوهرية متصلة بالعقل باعتباره مصدرا لها ، وما هى الا سبل العقل للتأليف بين الظاهرات • فما هى اذن قيمتها ؟ هل تلائم ما هو موجود فى الأشياء ؟ انها موجودة فينا ، وصادرة عنا ، وإذن فلا مراء أن لها قيمة عندنا ،ولكن هل لها قيمة أيضا بالنسبة للأشياء ؟ أفى مقدورنا أن نعلم أن كانت الاشياء مطابقة لها ؟ أتوجد فى الطبيعة علية مماثلة لتلك العليـــة التى يتصورها فهمنا ؟ أتوجد فى الطبيعة جواهر مطابقة لفكرتنا عن الجوهر؟

هذه المشكلة تؤدى اليها النتيجة نفسها التى انتهى اليها الاستنباط الميتافيزيقى • ولكن الا يمكن أن تكون التجـربة ومبدأ عدم التنــاقض كافيين لضمان الموضوعية فى تصورات فهمنا ؟ ان هذا مستحيل : أولا لأنه يستحيل علينا دائما أن نشاهد اتفاقا كاملا بين التجربة وبين تصوراتنا

ثم ان التجربة حادثة دائما ، محصورة دائما فى حدود الزمان والمكان وكل ما ستعطيه لنا التجربة لن تكون له الا قيمة مشروطة بشروط . وكذلك لانستطيع أن نجد فى مبدأ عدم التناقض مايؤيد تصوراتنا ؛ ذلك لأنه ليس مما يخالف هذا المبدأ أن تحدث ظاهرة دون علة لحدوثها .وربما بدا هذا القول غريبا ، ولكنه قول صحيح كل الصحة ؛ ذلك لأن التصور العلمى للعلة تصور مكتسب لا فطرى ، وقد كان القدماء يجهلونه ويسلمون بوجود المصادفة . وهذا فضلا على أن الأحلام — فى تواقيت صدورها — تبدو خالية من هذه الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول ، تلك الرابطة التى هى قوام العلية التامة . وكيف يكون متناقضا ما كان موجودا ؟

لقد نشأت المشكلة من أننا قد تصورنا الفهم على أن له مبادىء خاصة به ، وعلى أن له قوانين أصيلة متميزة عن مبدأ عدم التناقض وعن ايحاءات التجربة . فما العلاقة بين هذا الموجود الجديد وبين ما فى الطبيعة من موجودات ؟

قد يقال ان محاولة « كانط » ليست جديدة كل الجدة كما يبدو لأول وهلة ؟ لأن المذهب الذى يقول بعقل له قوانينه وملكاته الخاصة نجده لدى الديكارتيين من قبله ، ذلك أنهم قد فصلوا الكلام فى مشكلة اتفاق أفكارنا مع الأشياء ، وقد حلوها من ديكارت الى ليبنتز ، عن طريق مذاهب متنوعة قد تنطوى على مبدأ حل نهائى .

لكن الديكارتية لا تكفى . فتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الديكارتيين قد وجدوا أنفسهم وقد استعصى الأمر عليهم فى ربط أفكارهم الفطرية بالأشياء . فاحتاج ديكارت الى القول بالصدق الالهى ، وأهاب مالبرانش بالوحى المنزل ، وجعل اسبينوزا من الفكر والامتداد صيغتين لجوهر واحد ومن ثم كان توازيهما واتفاقهما المستمر . وأخيرا أرجع « ليبنتز » اتفاق الأفكار مع الأشياء الى اتفاق « المونادات » أو الجواهر الفردة فيما بينها .

ولكن وضع المشكلة عند الديكارتيين يختلف عن وضعها عند كانط.

فلو نظرنا الى هذه المذاهب التى أراد بها الديكارتيون أن يوافقوا بين أفكارنا وبين طبيعة الأشياء لما وجدنا شيئا منها يبحث على وجه التحديد فى اتفاق ملكة بسيطة أو قانون من قوانين الذهن مع الاشياء . لقد كان هؤلاء الكلاسيكيون يرون أن كل حقيقة ككل واقع ، هى أمر مستقل عن اذهاننا ، والرياضيات بالنسبة الينا موضوع للتأمل لا للخلق . وعمل

العقل هو فى جهده للكشف عما هو موجود . والذهن فى معرفته للافكار الحقيقية قد خرج عن ذاته . فلم يكن عليه ، لكى يذهب من الافكار الى الأشياء ، أن يتم هذا الانتقال منه هو نفسه الى شىء آخر سيتحتم على كانط أن يواجهه . والماهيات عند ديكارت متميزة كل التميز عن « الأنا » ما دامت ماهيات أبدية . فاذا بحثت فيما اذا كان الوجود صفة من صفاتها فانما أبحث فيما اذا كانت تقوم فى ذاتها أو فى شىء آخر . ان مباحث المذهب القطعى خارج نفسه ابتداء .

من أجل هذا رأى مالبرانش الأفلاطونى النزعة أن الأفكار من حيث ان لها خصائص معينة ، انما هى موجودات ، بل هى وحدها الموجودات، ورأى اسبينوزا أن الفكر والامتداد شيئان متماثلان أو صفتان للجوهر الواحد . واذن ففى هذه الفلسفات المختلفة تقوم الأفكار والأشياء على أساس واحد مشترك ، هو الحقيقة الموجودة خارج الفكر الانسانى .

ولقد سعى ديكارت وأتباعه الى ايجاد مواضع اتصال بين هذين الطرفين على هذا الأساس المشترك. ولكن كانط لم ينظر الى الأمر على ذلك النحو ومن هنا كانت الصعوبات ؛ لأننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن الفهم عند كانط لم يعد فهما سلبيا كما كان عند ديكارت ، يقتصر عمله على معرفة الأفكار التى يعرضها الله عليه ، وانما هو مبدأ أصيل من مبادىء الربط وتصوراته ليست أفعاله . أى شىء يجمع بين طبيعة كهذه ، بين طبيعة ذات ما ، وبين الأشياء القائمة بهذا الاعتبار خارج الذهن ؟ ان الثنائية ها هنا تبدو أعمق بكثير مما يمكن أن تكون عند ديكارت ، وأن الهوة التى تفصل بين الذهن والأشياء قد بلغت من العمق بحيث يبدو من المستحيل ردمها و «الاستنباط الترنسندنتالى» الذى قصد منه أن يحل هذه المشكلة ، هو أعوص ما فى كتاب كانط وأشد أجزائه تعقيدا . وقد قضى الفيلسوف فى تأليفه ما يقرب من عشر سنوات . لم يرض فى نهاية الأمر عن صياغته وتحريره . وآية ذلك أنه أدخل عليه تعديلا شاملا فى طبعته الثانية لكتاب «نقد العقل الخالص» . وسنحاول أن نكشف عن روحه ومنهجه وأن نميز خطوات برهنته تمييزا دقيقا .

٢

اختار كانط هذا العنوان «الاستنباط الترنسندنتالى» لأنه سيكون بصدد مهمة مشابهة لتلك التى قام بها فى « العرض الترنسندنتالى » من « الاستطيقا » . فهو فى العرض أو الاستنباط الموسوم بالميتافيزيقى يدلل

على الأصل « الأولانى » لتصور ما ، ببيان أنه ينبع من قوانين الذهن نفسها واما العرض أو الاستنباط الترنسندنتالى فسبيله أن يتقصى مشروعية التصور ــ فهو يبحث فيما اذا كان يمكن أن ينطبق هذا التصور على الأشياء وعلى أى نحو يكون هذا الانطباق . ويتم حين يستنبط من هذا التصور ، على نحو ما حدد فى العرض الميتافيزيقى ، معارف معينة معطاة لانزاع فى أنها معارف أولانية .

والاستنباط الترنسندنتالى تغلب عليه فكرة من الأفكار التى كان لها أكبر الأثر على بحوث كانط ، ونعنى بها فكرته عن أهمية أعمال «نيوتن» فكما أن اقليدس قد جعل من الرياضيات علما كاملا فكذلك نيوتن قد أقام الفيزيقا علما مستقرا فبفضل نيوتن نعلم أن من الممكن أن نكتسب بخصوص ظاهرات الطبيعة نفسها ، معرفة عيانية ، لها من الدقة العلمية ما للبراهين الرياضية : ان نيوتن هو الذى وضع لكانط مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى ، وجملة هذه المشكلة أن تثبت امكان التجربة من حيث هى معرفة . والمطلوب أن نجد فى المقولات كما يعطيها الاستنباط الميتافيزيقى الشرط الضرورى الكافى للتجربة كما تبدو عند نيوتن .

ان تصور التجربة على هذا النحو تصور أصيل . فقد طالما كانت التجربة تعتبر ضربا سافلا من المعرفة ، ومن الحق أن نقول ان التجربة العامية لايمكن أن تؤدى الى معرفة يقينية . وانبعثت فكرة جديدة ولكن لدى جاليليو وبيكون وديكارت : استبدال التجربة العامية بتجربة علمية يمكن أن تكون أداة لعلم صحيح . وهذا الحلم قد تحقق ــ فيما يرى كانط ــ على يدى « نيوتن » . ومن هنا كان امكان الفيزيقا الخالصة أو امكان التجربة ، وهما فى النهاية أمر واحد . ومتى فسرت المقولات هذا الامكان كان لوجودها ما يبرره .

قد عرفنا أن مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى شبيهة بمشكلة العرض الميتافيزيقى فى « الاستطيقا » ، فهل لها فضلا على ذلك خصائص تنفرد بها ؟

لقد بدا من الميسور استنباط امكان الرياضيات من صور الحساسية فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمهمة التى سنفرغ لها فيما بعد ؟ ان الفرق كبير . فالعرض الترنسندنتالى فى « الاستطيقا » يرد اجمالا الى هذا القياس المنفصل : اما أن تكون حدوسنا متفقة مع قوانين حساسيتنا واما الا تكون لنا حدوس ، ولكنا نملك حدوسا ، واذن فهى متفقة مع قوانين حساسيتنا .

وليس من الواضح مطلقا ، كذلك ، أن كل ما هو معطى لنا سيكون خاضعا لقوانين فهمنا ، كقانون العلية مثلا ٠ بل ان فى مقدورنا أن نتصور العكس تماما ٠ فليس هنالك ما يمنع من أن تتحكم المصادفة فى العالم ، والواقع ان كثيرين من الفلاسفة قد ذهبوا الى ذلك ، ولم ير «ستيوارت مل» صعوبة فى تصور كوكب آخر تتعاقب فيه الظاهرات دون رابطة علية ٠ اذا أنت انتزعت من الحدس صورتى المكان والزمان لم يبق شىء ، اما اذا انتزعت العلية من الموضوعات المرتبطة بالرباط العلمى فقد بقيت الحدوس واذن فان استنباطا شاقا سيكون أمرا لا بد منه ٠

٣

١ ـ ما عسى أن تكون نقطة البداية فيه ؟ أنستلهم العرض الترنسندنتالى للاستطيقا حيث كان ذلك سهلا ميسورا ؟

لقد قال ديكارت : ان نقطة البداية الضرورية لكل معرفة ، أى لكل تأكيد للوجود ، هو الكوجيتو ٠ أنا أفكر ، ذلك ماينبغى أن يكون نقطة بدايتنا ، وهذا التأكيد هو شرط كل تأكيد سواه ٠ فلا يمكننى أن أقول اننى أرى شيئا ما اذا كنت لا أضمن ادراكى الحسى هذا بال « أنا أفكر » فهذه ال « أنا أفكر » يجب بالضرورة أن تكون ملازمة لجميع تمثلاتى ٠

ومن كونى « أفكر » قد استخلص ديكارت « انى موجود » ٠ ولكننا نحن نلتمس شيئا أبعد من ذلك فى الظاهر : نبحث عن الوجود الموضوعى ٠ نريد أن يكون فى مقدورنا أن نقول « أنا أفكر واذن فالأشياء موجودة » ٠ وقد يبدو هذا غريبا ومع ذلك فالأمر كذلك ٠ وأكثر من هذا يرى كانط أن « أنا أفكر فأنا اذن موجود » قضية غير مشروعة ، فى حين أن استنباطه سيقيم القضية « أنا أفكر واذن فالأشياء موجودة » ٠ والمسألة أن نتبين على أى معنى ٠

٢ ـ ولكن ما هذه الأنا التى هى شرط لجميع أحكامى ؟

أأقول انها مجموعة من الأحاسيس ، أو أنها مجموعة من العناصر استخلصت بالتجريد من سلسلة تمثلاتى ؟ كلا قطعا ، ما دامت الأنا تتميز بالوحدة ، ولا يمكن أن يكون لمجموعة من المجموعات وحدة ٠

أأقول أن الأنا هى وحدة تعرف نفسها بالتفكير وبالوعى ؟ كلا ، لأنى لا أصل الا الى العدم حين أنطوى على نفسى ٠ ان الأنا لايمكن أن تنعزل وتنفرد ، فليست وحدة لجوهر ما وانما هى وحدة صورة ، والأولى أن تكون وحدة فعل ٠

اننى أشعر بانيتى عندما يقع فى وعيى كثرة من المعطيات الخارجية كثير أو قليل عددها ، ومرتبطة فيما بينها ، وموضوعة فى مواجهتى ٠ لكى أفكر فى ذاتى يجب أن أفكر فى أشياء ، وأن أربطها بعضها ببعض فى وعيى ٠ ان الأنا فى صميمها وحدة تأليفية أساسية للادراك الواعى ٠ الأنا ذات ولا توجد ذات بغير موضوع ٠

٣ ـ ولكن اذا كان الأمر كذلك ، فلنفترض أن هذه الأنا تريد أن تعى الموضوع ، فيلزم أن تمارس ملكتها الموحدة ٠ ويلزم اذن أن تكون كثرة معطاة لها ٠ ولكن الحساسية كما حددناها من طبيعتها أنهـا تفى بهذا الشرط ، فهى تزودنا بكثرة : الحدوس الحسية التى انما هى معطيات خارجة بعضها عن بعض، ومحسوسة، ومتجمعة، وغير مرتبطة فى المكان والزمان ٠

٤ ـ ولكن هل فى مقدور الأنا أن تستحوذ على هذه المعطيات ؟ وماهى أدوات الربط التى لديها ؟ هى المقولات ٠ وكيف يتسنى أن تقوم رابطة بين مقولات الفهم وبين الحساسية ؟

ان حل هذه المشكلة العويصة تقدمه الينا خاصية عجيبة وهبناها ونقصد بها ملكة الخيال ٠ هذه الملكة التى تبينها هيـوم ـ وان كان قد أخطأ فى حبس نفسـه فيها ، هى وسيط بين الفهم والحساسية ٠ هـذه الملكة تستعين بالصورة وبالزمان لكى تخلق رسوما تخطيطية أو تخصيصات للمقولات ، ورموزا يمكن أن تندرج تحتها حدوس حسية ٠ مثال ذلك العدد وهو «رسم» الكمية : فبواسطة العدد نكمم المتصل الحسى، وستبسط هذه النظرية فيما بعد تحت اسم « رسومية الفهم الخالص » ٠

وبفضل فعل الخيال تحقق الأنا ذاتها ، فتتصل بالكثرة ، وتوحدها ، وتعارضها ، وتضع ذاتها ٠

٥ ـ هذه العملية كافية لانشاء موضوعية القوانين الطبيعية ولتفسير مانقصده بواقعية الأشياء الخارجية ٠ وفيها الشرط الكافى والضرورى لامكانية التجربة ولامكان الفيزيقا الخالصة ٠

فهى شرط كاف لها : لأنها تستطيع أن تقيم بين الظاهرات المعطيات رابطة كلية وضرورية ، والواقع أن هذا هو ما نقصده بالضبط من معنى الموضوعية . ان التعريف المألوف للحكم بأنه : « ادراك مايكون بين فكرتين من أفكارنا من توافق أو مخالفة» تعريف غير شاف ؛ وذلك لأنه لايعتبر العلاقة بينهما علاقة موضوعية ٠ ولكن ليس من الضرورى كذلك أن تكون

الوحدة التى تربط بين الحدوس هى نفسها شيئا • فكل ما يستفاد من الحكم هو أن هذه العلاقة تدرك باعتبارها علاقة ضرورية • والمقولات يمكن أن تزودنا بمثل هذه العلاقات • وجعل الأشياء موضوعية بواسطة الذهن يكفى لتأكيد الموضوعية عند الذهن . ولا يقتضى الأمر شيئا آخر لكى يضع قوانين الميكانيكا السماوية •

على أن تطبيق المقولات على الحدوس الحسية هو الشرط الضرورى لجعلها موضوعية • وكيف نحصل على هذه الموضوعية من طريق آخر ؟ أفى استطاعة التجربة اذا التجأنا اليها أن تمدنا بحقائق واقعية مطلقة ؟ ماكان للمبادىء التى نستخلصها من التجربة أن تكون لها تلك الضرورة وذلك الشمول المفروضان فى الموضوعية ، فهل نلجأ الى القول بالفطرة ؟ لايسلم كانط بأن فى ذلك حلا للمشكلة : أولا ؛ لأن الفطرة لايمكن اقامتها أبدا ، ثم اننا حتى لو فرضنا أن اثباتها ممكن فانها لن تثبت شيئا ، لأنها لن تزيد على كونها واقعة وانما تدل على وجود معان فيها ، دون أن تبين ما لهذه المعانى من قيمة • ومآلها دائما الى ضرورة ذاتية لا تفسر نفسها ولا تقدم أوراق اعتمادها ولا تستحق أى ثقة •

٦ ــ يترتب على ما سبق أن المقولات ليس لها من استعمال الا أنها تجعل الحدوس الحسية موضوعية ، فلا يجب أن يدخل فى روعنا أن فى مقدورنا أن نطبقها على شيء يتجاوز الظاهرات ، ذلك أن هذه المقولات صور خالصة ، وتقصر عن أن تقدم معارف دون حدوس ودون أشياء معطيات • ونحن نملك حدوسا حسية ، ولا نملك حدوسا غيرها ، لانملك حدوسا عقلية ، وانما الحدس رؤية ، رؤية كثرة ، رؤية أشياء فردية ، متعينة ، محددة ــ ولكننا لانستطيع أن نستخلص من مقولات فهمنا أشياء محددة • فلا أستطيع أن أستخلص من فكرة الهوية شيئا • لقد كانت مفارقة من « هيجل » أن يستخلص العالم منها ، ولا شيء أبعد عن فكر كانط من هذا ــ فالفهم الذى هو واحد لا يمكن أن يخرج منه المتعدد ، فلزام علينا اذن أن نلتمسه من الحواس • ليس فكرنا بالفكر الخالق ، وانما هو فكر منظم مرتب ، يحتاج ، كآلة أفلاطون ، الى مادة موجودة من قبل ، ولابد له من حدس ، وهو لايملك سوى الحدس الحسى • ويتجلى هذا بوضوح حين نطبق مقولاتنا على ما هو فوق المحسوس • فاذا أردنا أن نتحدث عن « الله » فلن نجد الا تعبيرات سلبية من مثل : لاجسمى ، لازمانى ، لامتناه •

٤

وعلى الاجمال نقول ان المسلك الذى اتخذه كانط لكى يحل مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى على النحو التالى : لقد رأى أن عليه أن يجمع بين طرفين : بين فعل الذهن من ناحية ، وبين الأشياء من ناحية أخرى • ولما وجد أن الصلة بينهما مقطوعة استبدل بها فكرتى الذات والموضوع • وبذل جهده ليتبين أن الذات هى كل ماتدل عليه الأنا عندنا ، وأن الموضوع هو كل مايدل عليه عندنا لفظ «الشيء» • والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عن الأشياء الا من حيث انها تصير موضوعات لأفكارنا • ولا نهتم بالأشياء من حيث انها فى ذاتها •

ومتى عدنا الى الذات والموضـــوع ، أمكن أن يكون حينئذ بين الأنا والأشياء اتصال ؛ لأن بين الذات والموضوع أمرا يشتركان فيه : وهو الربط ، فالموضوع يتلقاه والذات تعطيه • وهذا الربط يمكن أن يوفق بين الطرفين وأن يجعل كلا منهما سندا للآخر • والمقــولات تنطبق على الموضوعات باعتبار أنه بغير هذه المقولات لايكون هنالك موضوع ، وبغير موضوع لا توجد ذات • والنتيجة أن كانط قد قلب العلاقة التى كانت تقام من قبله بين الذهن والأشياء • فبينما كان أرسطو يقول ان الذهن يتحرك بواسطة المعقول ، فجعل الفكر بذلك معتمدا على الأشياء ، نجد أن كانط يجعل الأشياء تدور حول الفكر •

هل معنى هــذا أن الفكر فى رأى كانط يخلق الطبيعة ؟ كلا على الاطلاق • فلم يزعم كانط البتة أن الأشياء ، مستقلة عن فكرنا ، لايكون لها وجود • فالأشياء هى المنبع المجهول والضرورى لكل أحاسيسنا ، وللمادة الأولى لمعرفتنا • ولم يتخل كانط أبدا عن « وجهة النظر هذه » •

ولكن ماهو هذا التشريع نفسه الذى يفرضه ذهننا على الظاهرات ، هل يشتمل على قوانين الطبيعة كلها ؟ أينبغى أن يقال على جهة الاطلاق بأن قوانين الطبيعة صادرة من ذهننا ؟ هذا أيضا مخالف لفكر كانط • فليس يفرض ذهننا على الظاهرات الا الصــورة العامة للتشريع ، وأما القوانين التفصيلية الجزئية فلا يقدمها فهمنا أبدا • وانما تجيء من مصدر آخر ، وكل ما يتطلبه فهمنا انما هو أن يكون في الطبيعة قوانين •

الفصل الثانى عشر

كانط وهيوم

١

ان نظريات كانط التى بحثناها فى الدروس الأخيرة متصلة فى صميمها بفكرة القانون الطبيعى وبموضوعيته وقيمته، أى بأهم المعانى فى فلسفة العلم • فهى لهذا تستحق اهتماما خاصا • ولكى نحدد قيمتها سنقارب بين مذهب كانط ومذهب هيوم ؛ لأن كانط يعتقد أنه قد حل المشكلة التى وضعها الفيلسوف الاسكتلندى اللماح •

النقديون المحدثون ميالون الى القول بأن نظرية كانط قطعية ، ولقد اعتبرها « لاشلييه » نقطة بداية لاقامة كتابه فى « أساس الاستقراء » • ولكن على العكس من ذلك قد اعتبرها كثير من النقاد غير كافية • وسأذكر بهذا الصدد ، على وجه خاص ، المقال الذى نشره مسيو « سترلنج » فى مجلة «العقل» سنة ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥ بعنوان : «كانط لم يرد على هيوم» •

يعاب على هيوم أحيانا أنه أنكر وجود مبدأ العلية وقيمته ، وهذه الاتهامات لاتنطبق على الوقائع تماما • فهو يقول اننا نستكشف أولا فى هذا الفهم مبادىء تتعلق «بعلاقات الأفكار» ـ أى مبادىء التشابه والتضاد• ونجد فيه أيضا مبادىء متعلقة بمسائل الواقع ، وهذه المبادىء هى علاقات التجاور فى المكان أو فى الزمان • ولكن العلية لاتختلط بعلاقات الأفكار ولا بأمور الواقع • وهى تختلف عن علاقات الأفكار من حيث انها تقرب بين أشياء مختلفة تمام الاختلاف . وتختلف عن أمور الواقع من حيث أنها تجعلنا نجاوز التجربة ونطلق حكما لا على ما هو كائن بل على ما يلزم أن يقع فيما بعد • وهى تخبرنا بوجود موضوعات لا نراها ولا نحسها • واذن فالعلية شىء فريد له طبيعة خاصة وله وجود خاص •

ولكن ما قيمتها ؟ لايمكن أن توضع مشروعيتها العملية محل شك •

ويبدو أن الاستدلالات التى نجريها على أمور الواقع أساسها جميعـا هو رابطة العلة بالمعلول • والطبيعة تفرض علينا هذه الاستدلالات • ولكنها من وجهة النظر الفلسفية تثير اشكالا : ذلك أن العلية تنصب على معطيات التجربة • ولكن كيف يمكننا فى أمر كهذا أن نتجاوز التجربة ؟ اننـا نتجاوزها بفضل ما نسلم به من اقتران ضرورى بين العلة والمعلول •. ولكن ضرورة الاقتران هى خاصية علاقات الأفكار • وفى أحكام العلية نعالج مسألة من مسائل الواقع كما لو كانت علاقة بين أفكار • ولكن على أى شىء يمكن اجراء كهذا ؟ هذا بالضبط وعلى وجه الحصر هو موضوع أبحـاث هيـوم : كيف يتأتى للذهن أن يقيم بين الوقائع اقترانا يراه ضروريا ؟ •

هذا مالا نستطيع أن نفسره بواسطة العناصر «الأولانية»، لأنالعقل فى نظر هيوم لايستطيع ابتداء أن يرى رابطة من روابط الضرورة الا بين أشياء متشابهة • ولن تستطيع أبدا من اعتبارك للعلة ، واعتمادا على العقل وحده ، أن تستخلص **أولانيا** المعلول الذى ستحدثه هذه العلة فى الواقع • ان كثرة من المعلولات المختلفة تبقى دائما فى نظر العقل متلائمة على حد سواء مع العلة المعطاة •

واذن فهل يمكن أن تقوم رابطة العلية على التجربة ؟ لا بد هنا أن ندقق النظر فى رد هيـوم • انه قد يسلم فيما يبدو بأن التجربة تكفى لاقامة العلية ، لو كان هناك مجال للاعتقاد بأنه يقع فى الطبيعة أن مقدما بعينه يتكرر دائما • وعندئذ لايفصل الذهن العلة عن المعلول ويقتصر عمله على ربط المتشابهات • ولكن لا شىء يثبت أن نفس المقدم سيظهر من جديد • وما نراه فى النظرة الأولى مشابها يلوح مخالفا عند من ينظر الى الأمور نظرة أدق • ومن هنا لايفيد الماضى بالنسبة للمستقبل • ولابد من حد أوسط ليفسر الاستدلال من الماضى على المستقبل • فأين هـذا الحد الأوسط ؟

ان هيـوم يأتى هنا بالحل الذى يراه حلا « شـكيا » فهو يقول : « لا أستطيع أن أجد فى طبيعة الأشياء تفسيرا للعلية : فهذا يتخطى حدود فهمى • واذن فسأستعيض عن التفسير الميتافيزيقى للعلية « بوصف » العملية النفسانية « التى تعين فى حكم العلية » • ويبين هيوم كيف أنه فى ملكة متوسطة بين الفهم والحواس وهى المخيلة ، تنشأ بتأثير التكرار عادة من العادات ، وهى رؤية ظاهرة معينة متبوعة بظاهرة أخرى معينة • وهى عادة من شأنها أنه كلما تأثرت حواسنا على نحو قريب من النحو الذى تأثرت عليه من قبل ، يحدث توقع للظاهرة التالية • على أن لهـذه

العادة قيمة كبيرة ؛ لأنها تحدث فينا حدوثا طبيعيا . وبعد فان أثر الطبيعة فينا هو مبدأ أحكامنا عن العلية . واذن ففكرة العلية ، من حيث هى اقتران ضرورى ، تقوم على شعور ، ولكن شعور طبيعى ، وبالتالى جدير بكل ثقة .

٢

هل فهم كانط مشكلة هيوم حق الفهم ؟ أعتقد أن الجواب ينبغى أن يكون بالايجاب ، فهو قد رأى جيدا بخلاف «ريد» أن المسألة عند هيوم ليست هى انكار وجود المبدأ وانكار قيمته . وانما ينصب الشك على امكان الوصول الى تفسير لضرورة الملازمة لعلاقة العلية . فالأمر هنا لا يعدو صعوبة فلسفية . وشروط العلم والحياة العملية ليست خارجة عن الدعوى . وكذلك يلخص كانط حل هيوم تلخيصا دقيقا فيقول ان هذا الفيلسوف يذهب الى أن العقل يتبنى طفلا مهجنا ولدته المخيلة بعد أن أخصبتها التجربة .

والآن ما قيمة الاعتراض الذى يوجهه الى نظرية هيوم ؟ فهو يعيب عليه انه لم يحل المشكلة الا ليثير مشكلة جديدة ترجع بنا الى الأمر نفسه، كيف تنشأ العادة فينا حسب رأى هيوم ؟ يرى هذا الفيلسوف أن العادة تتطلب «التكرار» وتولد أشياء ان لم تكن متماثلة فهى على الأقل متقاربة بعضها من بعض . ولكن من أين أعرف أن تكرارا كهذا وقع فى الطبيعة ؟ أليس يلزم لوقوعه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين ؟ ألسنا بهذا نفترض الشىء الذى يطلب تفسيره ؟

هنالك عند هيوم مصادرة على المطلوب : فهو يريد أن يتخذ موقفا شكيا خالصا ، وأن ينحى مسألة طبيعة الأشياء الخارجية . أما كانط فيبين انه لامحل عنده لاستبعادها ؛ لأنه يفترضها محلولة ، وذلك على المعنى عينه ، معنى وجود رابطة علية خارجة عنا . ونقد كانط هذا متين جدا . والآن ما هى نظريته الخاصة ؟ وما الرد الذى يورده على مشكلة هيوم ؟

يتخذ كانط نقطة للبداية ملاحظة هيوم التى تذهب الى أن علاقة العلية هى رابطة ضرورية . وقد كان هذا بالنسبة لهيوم رأيا من الآراء الشائعة عند جمهرة الناس . ويتناول كانط هذه الفكرة من جديد ولكنه يراها مضمونة بوجود الفيزيقا الخالصة . والطبيعة النيوتونية تبرهن بالوقائع على امكان العقل اقامة علاقات من علاقات الضرورة بين الموجودات الواقعية نفسها . ولكن كانط يقول ان ما يكون موجودا يجب أن يكون

معقولا • الموجود بالضرورة ممكن .• واذن فقد اقتنع كانط ابتداء بأن التفسير موجود • وبينما نجد هيوم يتساءل عما اذا كان من الممكن تفسير الاقتران آلعلى ، نجد كانط **يعرف** مقدما أن هذا ممكن •

وضرورة الربط فى الأشياء ضرورة يقينية ، واذن فهى ممكنة أو معقولة : ما مصدرها أو من أين جاءت ؟ من منبع واحد هو الفهم ، الذى هو وحده ملكة الضرورة • وقد رأى هيوم فى وضوح أنها لا تستطيع أن تأتى من التجربة ولا من الفهم معتبرا فى وظيفته المنطقية • ولكن أليس للفهم وظيفة أخرى ؟ ألا يستطيع فى ظروف معينة أن يطبق مبادئه الخاصة بالربط على الموجود كما تنطبق على الممكن ؟ ويقول كانط : نعم توجد فى الفهم مبادىء لأحكام تأليفية أولانية هى المقولات .

ولكن من يضمن لى أن هذه المبادىء ستجد فى عالم التجربة مادة تقبل تطبيقها ؟ وبأى حق نفترض أن الأشياء توافق قوانين فهمى ؟ •

ويجيب كانط بأنها توافقها اذا أمكننى أن أثبت أنه لاتوجد حقيقة بالنسبة لى الا تطبيق هذه المبادىء نفسها على حدوس حساسيتى • وهذا هو مايبرهن عليه الاستدلال الترنسندنتالى • واذن فالموضوعية فى طابع الضرورة الخاص بالرابطة العلية قد كفلها نفس امكان التجربة .

٣

هذه النظرية قد هوجمت هجوما عنيفا .

نجد فى كتاب « بحث فى قوى النفس » لمؤلفه « جارنييه » ذلك الاعتراض الذى كثر ايراده من بعد • يقول ان هذه النظرية تشطر الذهن الى عنصرين ، الحدس الحسى وتصورات الفهم ، وهذه التصورات فارغة وذلك الحدس غير معين وأعمى ، وهى تتطلب لكى يكون هناك معرفة أن يجتمع هذان العنصران • ولكن لم تنطبق مقولة ما على حدوس ما دون غيرها ؟ ان المعطى الذى شأنه ألا يبالى لا يهدى الفهم فى ذلك العمل • والمعرفة لا تعدو أن تكون رابطة اتفاقية (عارضة) بين ذرات كعالم أبيقور • ويضيف « جارنييه » أن الثنائية مع ذلك تصطدم بهذا الاشكال : كيف يتقارب هذان الحدان على هذا النحو لا على نحو آخر ؟ فديكارت مثلا قد أراد أن تصدر فكرتا الامتداد والفكر عن العقل وحده • ولكن لماذا اذن تنصب فكرة الفكر على الذهن وفكرة الامتداد على الجسم ؟ وعكس ذلك يكون مشروعا أيضا •

ونجد الاعتراض نفسه لدى الكاتب الانجليزى سترلنج الذى أشرنا اليه فيما سبق • ولكن هذا الفيلسوف يسلم بأن كانط حين رأى هذا الاشكال ، أجرى تعديلا فى مذهبه • وهو يقرر أن المواد التى تقدم الى الفهم فى هذا المذهب لا وحدة لها فى بادىء الأمر ، فكل ما هو ربط قد أضفى عليها من الفهم • لكن لم اذن يستتبع الفهم موضوعية رابطة بعينها دون سواها ؟ هذا ما يحاول كانط أن يفسره برأى قد أشرنا اليه من قبل فى فصل « التمثيلات الثانية للتجربة » وقد عرض صراحة فى « التمهيدات » •

ويذهب هذا الرأى الجديد الى أن هنالك نوعين من الأحكام : أحكام الادراك وأحكام التجربة بمعناها الدقيق • ولكن فى حكم الادراك نفسه توجد بداية الربط ، ويوجد ترتيب ذاتى • وهذا الترتيب هو التماس يحدد تطبيق المقولات وينظمه . ويشير «سترلنج» فى هذا الموضوع الى نصوص مهمة وهى مختارات على الخصوص من الفقرات ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٩ من كتاب « التمهيدات » ، يقول كانط فى الفقرة ١٨ « عندما نجد أن علة ما تفسح المجال لأن نعد حكما من الأحكام صحيحا على جهة الشمول وعلى نحو ضرورى الخ » ويقول « فان من الممكن أن يوجد فى الادراك قاعدة لعلاقة تنص على أن ظاهرة معينة تتبعها ظاهرة أخرى معينة على جهة الدوام • وحينئذ يصح لى أن أستعمل حكما شرطيا » (ف ٢٩) ــ ويقول: « ••• بعد أن تكون الرابطة قد جعلت شاملة » •

وهذه النصوص تبدو مقنعة • فاذا كان لها ذلك المعنى الذى يعزوه اليها سترلج فانها تدفع المذهب الكانطى الى هذا البرهان ذى الحدين : اما أن يستمسك بالمثالية الترنسندنتالية ، فيكون تطبيق المقولات أمرا لم يفسر ، واما أن هذا التطبيق له ما يبرره ، فينهار أساس المذهب وهو الانفصال بين الفهم والحساسية •

ولكننا اذا عدنا فوضعنا هذه النصوص فى أماكنها وجدنا أن كانط لم يتخل قط عن مبدئه العام الذى يذهب الى أن الوحدة لايمكن أن تجىء الا من الفهم • أما النص الخاص بالمقارنة ، فلم يكن **قصده** فيه شمول العلية بل الشمول المنطقى • ولم ينكر كانط أبدا أن استعمال مبدأ التناقض يعطى وحدة منطقية ، واذن ففكر كانط لم يتغير اطلاقا • والترتيب الذى يعرضه حكم الادراك من قبل يجب ، فى قصده ، أن يأتى من المقولات نفسها كما يبينه سياق الكلام فى الفقرات التى ذكرها سترلنج أو الشبيهة بتلك التى ذكرها •

ولكن الاشكال فى نظرنا لا يزال قائما وقد يلزمنا فى نهاية الأمر ان نسلك طريقا منعطفا على نحو ما الى اعتراض جارنييه ٠

نستطيع أن نميز فى مذهب كانط بين وجهين : فى الوجـه الأول تكون المـواد التى تأتينا من الخارج مشابهة كل المشـابهة للأحجار التي يبنى بهـا منزل ما : فالأحجار ليس لديها أى استعداد لأن تصبح منزلا وانما يأتيها التنظيم من الخارج ٠ وكذلك ، تبعـا لهذه الطريقة الأولى لعرض الأشـياء ، يكون بنـاء المعرفة كله من صنع الذهن ٠ فالوحـدة تضاف الى الحدوس ٠

وينكشف الوجه الثـانى اذا ما اعتبرنا نظرية « التمثيلات الثانية للتجربة » ، اذ يقال فيها ان هناك ترتيبا ذاتيا سابقا على النظام الموضوعى ولكنه ناتج عن الترتيب الموضـوعى نفسه ٠ ولا يجد الفهم فى أى مكان مادة خاما ، ولكن كل مادة تعرض له تكون قد ربطت من قبل بحيث انه يستطيع ، دون أن يترك نفسـه للصدفة ، أن يطبق مقولاته ٠ وهـذا الوجه الثانى يختلف عن الأول ؛ لأن الوحدة هناك قد أضيفت الى المواد، أما هنا فهى معطاة مع المواد وليس على الذهن الا أن يستخلصها منها ٠

وهذه الصورة الثانية للمذهب هى الصورة النهائية ، وهى ترفع الى حد ما اعتراض جارنييه ٠ والمواد غير المصـورة التى يتكلم عنهـا الفيلسوف لاتعطى أبدا لوعى وليست هى موضع البحث ٠ أما المواد التى يتعين على أن أربط بينها لنفسى فهى قد ربطت من قبل فى ذاتها ، وربطت بواسطة الفهم ٠ وليس من قصدى أن أجد عن طريق فهمى القوانين التى وضعها الفهم على العموم فى الأشياء .

أفيلزمنا مع ذلك أن نقول ان اعتراض جارنييه قد فنـد بتمامه ؟ أن العمليـة التى أشرنا اليها هى تلك التى تحـدث فى الوعى الفردى ، وهى الانتقال من الذاتى الى الموضـوعى ، ولكن ما هى العملية بتمامها التى تؤدى الى المعرفة ؟

نستطيع فيما يبدو أن نميز فيها المراحل التالية : فى الأصل توجد مواد تتميز بالاختلاف والخلو من الارتباط ٠ ومن هذه المواد يكون الفكر بوجه عام موضوعات التجربة وهى ما نسميه بالأشياء ٠ وكيف يـكون هذا التنظيم ممكنا ؟ لقد رفض كانط أن يبحث هذه المشكلة التى تجاوز وسائلنا فى المعرفة ٠ ان فهمنا ليس حدسيا ٠ والموضوعات متى تكونت على هذا النحو تعطى للحساسية ، وبواسطتها تؤثر فى الوعى الفردى ٠

وكل شيء يحدث في الظاهر موافقا لما يفترضه المذهب الواقعي · واننا لا ندرك الا لأن هناك واقعا ندركه وأفكارنا تتطلب أشياء · ثم يرتفع وعينا الى معرفة القوانين العامة للأشياء بواسطة المراتب المبينة في كتاب « التمهيدات » وبواسطة الاستدلال الترنسندنتالي · وذلك هو الانتقال من الذاتي الى الموضوعي · والفهم يجد في الأشياء ما قد وضعه فيها ·

هذا هو فكر كانط وهو متسق وواحد : والوجهان اللذان يبدو أن هذا الفكر يعرضهما متعلقان بمرحلتين من مراحل عمل الفكر : المرحلة الكلية والمرحلة الفردية ، اذ الأولى تسبق الثانية من الناحيه المنطقية والثانية تسبق في الزمان وعي الأولى ·

ولكن الاعتراض الذي ظنناه مرفوعا يعود هنا الى الظهور ، فواحدة من اثنتين : اما أن المواد التي تعرض في الأصل للذهن تكون بالفعل عارية عن الصورة وبمثابة مواد خام واذن فليس من سبب لأن نفترض انها تدخل بالضبط في قوالب الفهم · والقوانين التي ستطبق عليها يصادفها ألف احتمال يجعلها غير مضبوطة ، والضرورة المنسوبة الى هذه القوانين لن تكون الا وهما من أوهام الذهن · ان في بدء « الاستدلال الترنسندنتالي » نصا لكانط نفسه يبرر هذه الملاحظات · فقد قال : انه قد يمكن على أسوأ الاحتمالات أن تكون طبيعة الظاهرات بحيث أن الفهم لا يجدها أبدا مطابقة لشروط وحدته ··· وفي هذه الحال لن تكون الظاهرات أقل تقديما للموضوعات الى حدسنا ، ما دام الحدس ليس أبدا في حاجة الى وظائف الذهن » ·

واما ـ وهذا هو الحد الثاني من البرهان ذي الحدين ـ أني أعرف « ابتداء » أن هذه المواد ستكون مستعدة لأن تتخذ تلك الصورة التي سيفرضها عليها فهمي ، ولكن لابد حينئذ أن تكون المواد نفسها ، لا القوانين فحسب ، آتية من الذهن ·

ففي الحالة الأولى يرجع كانط الى مذهب «لوك» الذي نجد فيه أن الأفكار أشبه بمواد متساوية الاتجاه يجمعها الذهن بارادته · وفي الحالة الثانية يتقدم نحو مذهب « فشته » الذي يجعل المادة ناتجة عن الذهن ، أو نحو مذهب « هيجل » الذي يقول بأن للمقولات فحوى ويجعلها بذلك جوهر الأشياء نفسه ·

واذن فهيوم الذي لم يستطع أن يترك الواقع لم يستطع الوصول الى الضرورة · وكانط الذي يبدأ من الضرورة لا يستطيع الوصول

الى الواقع . فهل سبب ذلك أن هذين الحدين اللذين يتوق الذهن الانسانى الى الجمع بينهما متميزان فى الواقع ؟ وأننا نتكلف التوحيد بينهما ارضاء لرغبتنا في أن نملك فى أنفسنا مقياس الوجود ؟ واذا كان لابد لنا أن نختار فهل من المؤكد أنه يتعين علينا أن نذهب مع المثالى فنفضل الضرورة بالرغم من كل شيء ؟ ان لدينا الآن لكى نحدد موقفنا فى هذا الصدد ، عنصرا لم يكن لدى القدماء . فهؤلاء قد لجأوا الى ظاهر الأشياء ، ذلك الظاهر الذى ليس له بالبداهة قيمة فى نظر الفيلسوف والى مطامح الفكر التى قد لا تعدو أن تكون رغبة من الرغبات . أما نحن فلدينا العلوم الوضعية على نحو ما استقرت ، فاذا كانت تفترض الضرورة الكانطية فمن التعسف انكار حقيقتها . أما اذا كانت تستغنى عنها ، فالمشكلة قائمة وباب المناقشة مفتوح .

الفصل الثالث عشر

المثاليـة الترنسندنتالية

يرى بعض النقاد أن كانط لم يثبت على وجهـة تظره المثالية ولم يلتزمها دائما فى قوة واصرار • فانه بعد أن بسط نظرية واضحة صريحة جدا — وكأنه يخشى أن تفسر تفسيرا يخرجهاعن مراده — رجع عن سبيله الأولى رجوعا لا يتناول الشكل فحسب بل يتناول الموضوع أيضا • وهذا الرجوع شبيه بما أخذ عليه فى مسألة العلية ؛ فانه فى نظرهم بعد أن استمد كل علاقة من الذهن ، ذهب الى أن نظـاما موجـودا من قبل فى « المعطيات » هو الذى يمهد للنظام الذى يضعه الذهن ، وقالوا أيضا انه صنع شيئا من هذا القبيل فى موضوع الأشياء ، فبعد أن كان أول الأمر مثاليا ، أصبح آخر الأمر واقعيا ، على تفاوت فى درجات الواقعية •

وهذه المسألة المتعلقة بالتأويل مرتبطة بمسألة متعلقة بالنصوص • والشراح الذين سنتحدث عنهم هم «شوبنهور» و «كونوفيشر» و «اردمان» وهم يرون من وجهـات نظر مختلفة أن هنالك اختلافا كبيرا بين النظرية المبسوطة فى الطبعـــــة الاولى لكتاب « نقد العقل الخالص » والنظـرية المعروضة فى الطبعة الثانية والمعروضة أيضا فى كتاب « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة» وسنتناول هذه المسألة الخاصة بالنص أثناء دراستنا للمسألة المتصلة بالمعنى •

ما مضمون المثالية الكانطية ؟ اذا أردنا حل هذه المسألة لزمنا أن نرجع أولا الى نصوص الطبعة الأولى ، ثم ننظر فيها مع موازنتها بنصوص الطبعة الثانية • وسيكون همنا بوجه عام أن ننظر على الخصـــوص فى النصوص التى أوردها « كونوفيشر » ليبين بها وجه الخلاف بين الطبعتين•

١

وأخص ما نرجع اليه فى الطبعة الأولى هو نقد الأغلوطة الرابعة (١) من أغاليط السيكولوجيا الترنسنـدنتالية . بم يسمى كانط مثاليته ؟

يسميها « مثالية ترنسندنتالية » ، ويعنى بهذا أن الأشياء فى ذاتها ليست الا أفكارا ، بالقياس الى ما يمكننا معرفته منها · اننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء الا بالقياس الينا ، أى من حيث هى ظاهرات ·

وهذه المثالية عبارة عن نظريتين :

(١) قصر معرفتنا على الظاهرات : فالظاهرات التى ندركها ليست « أشياء » فى ذاتها ، وانما هى ظاهرات · وهذه النظرية تقوم فى صميمها على قضيتين : الأولى أن المعرفة ليست ممكنة الا بحدوس ، فلا بد لها كالفن الانسانى من مواد تكون لها أساسا · وبغير ذلك تكون غير محددة وتكون مجردة محضة · فما طبيعة المواد التى نجدها تحت تصرفنا ؟ أنستطيع أن نوجدها ؟ كلا · بل يلزمنا مواد معطيات نتلقاها من الخارج · فليس ذهننا خالقا ، وفكرنا لا يعطى الوجود لموضوعاته · نعم ان لنا ملكة حدسية ، وهى الحساسية · ولكن الزمان والمكان الملازمين لها ليسا الا صورتين فارغتين ، ولا بد أن شيئا من الخارج يلقى فى هاتين الصورتين أو القالبين لكى يحصل ادراك ما · والمواد التى تعطى لنا على هذا النحو لا يمكن أن تترتب من ذاتها · انها « خامات » ليس بينها رابطة معقولة وتعوزها الشروط التى يلزم توافرها فى موضوع متصور على أنه واقعى · وفينا من جهة أخرى « فهم » يملك مبادىء الربط أو المقولات · ولكن هذه المقولات بنفسها فارغة ولا تمثل شيئا . ولننظر مثلا فى مقولة العلية : انها فى نفسها ليست الا رابطة تأليفية ضرورية ، فهى تتطلب لكى تنطبق على شىء حقيقى أن تعطى لها مواد مختلفة ، فهى تفترض حدوسا — ومعرفتنا مصنوعة من هذين العنصرين : حدوس حسية بحتة ، وتصورات فارغة والحدس الكلى شىء غريب على ملكاتنا · وحدوسنا وتصوراتنا باجتماعها لايمكن أن تحدث الا معرفة للظاهرات: فهى معرفة لا قيمة لها الا بالنسبة الينا نحن ، لا بالقياس الى كل فهم ·

(٢) وما دمنا لانستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها أفيلزم عن ذلك أن العالم الذى نسميه واقعيا ليس الا وهما ؟ يرى كانط أن العكس هو الصحيح ، وأن المثالية الترنسندنتالية تولد واقعية تجريبية ·

---

(١) الاغلوطة يسميها كانط paralogisme وهى استدلال غير صحيح · والأغلوطة تختلف عن « المغالطة » Sophisme : لأن المغالطة ليست أغلوطة غير مقصودة ولكنها أغلوطة معروضة بمهارة والقصد منها الايهام والتلبيس (المترجم) ·

ونقول أولا ان هذه الواقعية ممكنة : فمـــا دمنا نقـول بالمثالية الترنسندنتالية فمتى انتزعت من موضوعات تمثلاتنا هذه التمثلات نفسها لم يبق شيء • والعالم الجسمانى كله يختفى اذا ما ألغينا الذات المفكرة • واذن فليس على أن أضع المسألة التى لايمكن حلها ، وهى مطابقة تمثلاتنا لأشياء موجودة خارجها ، وانما يعنينا أن نعرف اذا كنت أجد فى عناصر تمثلاتنا معيارا أميز به التمثلات الصحيحة من الفاسدة • لكن شروط هذا التميز قد أعطيت فى المثالية الترنسندنتالية • واذن ففى هـــذا المذهب واقعية تجريبية ليست ممكنة فحسب بل صحيحة أيضا •

فالحدوس ــ بفضل صــورتى المكان والزمان ــ قـد جعل بعضها خارج بعض : فمن حيث انها موضوعة فى الزمان تكون سلاسل ، ومن حيث انها موضوعة فى المكان تكون هذه السلاسل نفسها موضوعا بعضها الى جانب بعض • وهذا الاخراج الى العيان يخلع عليها من قبـــل بعض الموضوعية •

ولكن ما دامت تلك الحدوس فى المكان والزمان فحسب ، فهى ليست عندى موضوعات ، لأنها لا تتميز عنى • وبالمقولات ترتبط الحدوس ارتباطا يجعل منها كلا متعاونا • وبهذا تعارض الذات فى وعى على العموم • فاذا تميزت الحدوس عنى على هذا النحو كان لها الوجود العيانى التجريبى حقا •

ونتيجة كهذه لا يمكن أن نحصل عليها فى الواقعية الترنسندنتالية : فهذا المذهب لكى ينتقل من التمثل الى الموضوع مضطر الى الالتجاء الى الاستدلال • وقد نسلم بأن حدوسنا الخارجية يجب أن تكون علتها أشياء موضوعة خارج أنفسنا بالمعنى الترنسندنتالى لهذا اللفظ • ولكنا لسنا بسبيل مثل هذه الأشياء هنا : لأن هذه الأشياء تكون لا محدودة ، ولن يكون كلامنا حينئذ الا عن الأشياء على العموم ، ولن يعطينا تأكيد وجودها الحقيقة التجريبية التى نلتمسها •

وكما أن الواقعية التجريبية متعاونة مع المثالية التجريبية فالواقعية الترنسندنتالية متعاونة مع المثالية التجريبية •

٢

ولننظر الآن اذا كان مذهب كانط قد لحقه تغير ، مستعينين فى هذا البحث بكتاب « التمهيدات » وبالطبعة الثانية من كتاب « النقـــد » • والنصوص الأساسية هى الفصلان الثانى والثالث من القسم الأول من

« التمهيدات » والزيادة التى جاءت فى الطبعة الثانية لكتاب « النقـــد » وعنوانها : « نقض المثالية » ، وهى الواردة عقب برهان المسلمة الثانية من مسلمات الفكر التجريبى على العموم ٠

فى سنة ١٧٨٢ ظهر فى نشرات « جوتنجن » تعقيب على كتاب « نقد العقل الخالص » عرض فيه كاتبه مذهب كانط ، فعده مثالية خالصة ليس بينها وبين مثالية (بركلى) فرق كبير . وذهب « هامان » من ناحيته الى أن وصف كانط بأنه «هيوم بروسى» (ein preussicher Hume) ٠

لكن كانط نفسه تولى الرد على هذا النقد ، فأدلى بتفسير لموقفــه فى «التمهيدات» وأثبت زيادة فى الطبعة الثانية لكتاب «نقد العقل الخالص» فقال : ان المثالية هى المذهب الذى لا يسلم بوجود حقيقى الا للموجودات المفكرة وتمثلات الموجودات المفكرة ، فهل فى مذهبى شىء من هذا القبيل؟ انى لم أقل قط بأنه لا وجود الا للموجودات المفكرة ، وان انكار الوجود الخارجى فكرة لم تخطر لى على بال ٠

وكيف يمكن أن ينتهى مذهبى الى انكار الأشياء فى ذاتها ؟ وماذا فعلت أكثر من أنى خطوت خطوة أبعد مما خطا « لوك » فى الطريق التى رسمها ذلك الفيلسوف ؟ كان لوك قد فرق بين الصفات الاولى والصفات الثـــانية ، وذهب الى أن الصفات الثانية لا توجد الا فى الذهن ٠ ولم يتهمه أحد من أجل ذلك بأنه انكر وجود الأشياء الخارجية . ولكنى اقتصرت على ما قال « لوك » عن الصفات الثانية فطبقته على الصفات الأولى ، ولم أعد القول بأننا لانستطيع أبدا بالحواس أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها .

وانى لأدفع ذلك التجنى الذى يصف مذهبى بالمثالية المطلقـــة ، وأستطيع أن أقرر أن مذهب خصومى هو الذى يؤدى اليها : لأننا لو أخذنا بأقوال من يزعمون معرفة الاشياء فى ذاتها لألفينا أنفسنا فى مأزق لامخرج منهــا : اذ أنه لا سبيل الى الموازنة بين المعرفة وبين الاشياء التى تؤخذ المعرفة على أنها تمثيل صادق لها ٠ فالقول بأن المكان مطابق لا لعـــلاقة حساسيتى بالموضوعات فحسب بل للأشياء فى ذاتها أيضا ، قول يخلو من المعنى تماما كالقول بأن الاحساس باللون الأحمر مشابه لخاصية كبريتور الزئبق الأخضر التى تحدث هذا اللون ٠

أما فيما يتعلق بما لموضوعات التجربة من واقعية فان هذه الواقعية عبارة عن استحالة الخلط بين الحلم وبين الادراك الحسى ٠ واذن فينبغى فيما يقول كانط أن نفرق بعنـــاية بين « الظاهــرة » Erscheinung

وبين « المظهــر » Schein وانه اذا كان مذهبى قد يحول كل موضوع من موضوعات المعرفة الى « ظاهرات » فهو لا يحوله الى « مظاهر » : ذلك أن الشمول والضرورة هما الشرط الكافي والضرورى لمعنى « الموضوعية» فالأمر « الموضوعى » هو ذلك الأمر المرتبط بجملة الظاهرات وفقا لقوانين ضرورية للربط • وهذه الضرورة تجعل من المستحيل الخلط بين الادراك الحقيقى والحلم : والواقع أننا لا نملك معيارا غير هذا . فلو فرضنا أن واحدا من الناس أراد أن يعرف اذا كان ما رآه صورا حقيقية أو حلما ، فهو يستطيع أن يتبين ذلك بأن يبحث عمـا اذا كانت الصور التى رآها من الممكن ارتباطها ، وفقا لقوانين الطبيعة ، بالأشياء المحيطة به والتى لاسبيل الى انكار حقيقتها • على أن الأحلام فى الأغلب غير متسقة ، أى أنه يلزم لتفسيرها أن نرجع الى حالة الشخص الحالم • والصـــور التى تتألف منها الأحلام لا يمكن أن يرتبط بعضها ببعض ولا بصور اليقظة وفقا للقوانين الكلية المتعلقة بالطبيعة • وليس لدينا فى الواقع معيار آخر للموضوعية غير هذا ، وهذا المعيار تكفله لنا المثالية الترنسندنتالية •

أما الواقعيون الترنسندنتاليون فهم على خلاف ذلك عاجزون عن اقامة الدليل على واقعية عالم التجربة • فالواقع أنك سواء ذهبت مذهب هيوم فاعتبرت الفهم بمثابة امتداد للحساسية ، أو تصورت أن الحساسية قد نبعت فى صميمها من الفهم ، فاعتبرتها بمثابة فهم فى حالة القوة كمـــا فعل « ليبنتز » ، فأنت فى الحالتين لم ترسم الخط الذى يفصل فصلا دقيقا بين معطيات الحساسية ومعطيات الفهم ، بين الحلم والواقع ، وحينئذ يكون فى وسعنا أن نتساءل كما تساءل « تين » ألا يكون الادراك الحسى محض هذيان على حظ من النظام ؟

وفى الفصل الذى أضافه كانط الى الطبعة الثانية لكتاب « النقد » وعنوانه « نقض المثالية » يبدو أنه جعلنا نخرج من أنفسنا الى العالم الخارجى اذ نراه يجعل من العناصر الأساسية للمعـــرفة شرطا لا يتعلق بالذات المفكرة • وقد دلل كانط على ذلك بقوله : «ان مجرد وعينا لوجودنا الذاتى يفترض شيئا ثابتا يلزم أن يوجد خارج أنفسنا : ذلك أن سلسلة تمثلاتنا معطاة لنا فى الزمان ، ولكن كل ما هو فى الزمان متغير متقلب ولا يمكن تحديده تحديدا مضبوطا • وعلى العكس يستطيع المكان أن يعطى نقطـة الارتكاز الثابتة اللازمة لتثبيت تمثل ما • واذن فالتمثل المعين ، تمثـــل وجودى ، لا يكون ممكنا الا بشىء موجود خارج نفسى ، ولا يكفى بتمثـل ذلك الشىء فحسب • ومن أجل هذا كان وعيى لوجودى الذاتى فى الوقت نفسه وعيا مباشرا لوجود أشياء موضوعة خارج نفسى •

ولنتساءل الآن عما اذا كان اعترى المذهب تغيير حقيقى كما يذهب «كونوفيشر » و « اردمان » على معنيين مختلفين ٠

يرى كونوفيشر أن الطبعة الأولى لكتاب « النقد » لا تبين « للشيء فى ذاته » أى أثر فى المعرفة ، فى حين أن الطبعة الثانية تجعل «الشيء فى ذاته » عنصرا رئيسيا فى المعرفة ٠ فقد ورد فى الطبعة الأولى : انك لو استبعدت الذات المفكرة لم يبق لديك شيء ٠ أما فى الطبعة الثانية فنرى على عكس ذلك أن المعرفة تفترض لا تمثل شيء فحسب بل وجود شيء خارج عنا ٠ وهنا يرى «كونوفيشر» تناقضا بينا ٠

ويسلم « كونوفيشر » بأن كانط لم ينكر قط وجود « الشيء فى ذاته » ٠ فهل مما يقبله العقل حينئذ ألا يكون لذلك الشيء فى ذاته أى أثر على الاطلاق ؟ اننا نجيب « ابتداء » بأن ذلك غير معقول ٠

نعم ان كانط قد قال : انك لو ألغيت الذات المفكرة لم يبق شيء ، وانا أجيب بأنه لابد أنه أراد بهذا أن يقول : انك لو الغيت الذات المفكرة لما بقى شيء من الموضوع الذى نعرفه ، من الواقع التجريبى ولا من الذات المعروفة من حيث هى كذلك ٠

ولا يمكن أن يكون كانط قد أراد أن يقرر بأنه لا يبقى شيء على الاطلاق : فمهما يكن الأمر فهنالك يبقى الفهم على العموم ، ويبقى أيضا الشيء فى ذاته ، كما يبقى الشيء المعطى الذى يتصل به على وجه لا نستطيع أن نعرفه ٠ وما دام « متنوع » الحدس معطى لنا فى الزمان والمكان دون غيرهما ، فاننا لو ألغينا هذين الشرطين لم يبق شيء مما يسميه عالم التجربة ٠

أما فى فصله عن « نقض المثالية » فى الطبعة الثانية ، فسياق النص يدل على أن المقصود انما هو نقض المثالية التجريبية ، وبالتالى اقامة الواقعية التجريبية ٠ والشيء الثابت الذى يتكلم عنه كانط هنا هو شيء تجريبى محض ، وهو ثابت فى المكان ٠ ولكن المكان صورة من صور الحساسية ٠ وبعبارة أخرى ، لم يتغير فكر كانط : فالشيء فى ذاته موجود، والمثالية الترنسندنتالية تفترض وجوده ٠ أما المهمة التى يمكن أن يقوم بها فى المعرفة فلا تستطيع ملكاتنا أن تحددها ٠ اننا لا نستطيع أن نجاوز الشيء المعطى ، والمعطى عندنا هو نحن أنفسنا ٠

وقد ذهب « بنو اردمان » الى أن كانط قد كان أول الأمر نقديا تجريبيا ، ثم عاد الى الواقعية الترنسندنتالية ، فرأى أولا أن الشيء فى

ذاته تصور مقيد محدد ، ثم أصبح الشيء فى ذاته بعد ذلك فى «التمهيدات» وفى الطبعة الثانية لكتاب «نقد العقل الخالص» وفى «نقد العقل العملى» موضوعا حقيقيا من موضوعات المعرفة •

ولكننا نعترض على « اردمان » بأننا نجد فى الطبعة الأولى أن فكرة الشيء فى ذاته ليست محددة ولا مقيدة الا لأن وجود الشيء فى ذاته قد أخذ مأخذ الجد •

واذا كان كانط قد وسع فى الناحية العملية من مجال الفكر فذلك باسم اعتقاد قد حرص هو نفسه على أن يميزه عن المعرفة ولم يكف عن الدفاع عن الطابع الحاسم للنتائج التى انتهى اليها النقد ، وذهب من المعرفة الى الاعتقاد دون أن يقبل أبدا أن يجعل الاعتقاد مؤثرا فى المعرفة •

٣

ولكن اذا لم يكن هنالك تغير فى المذهب أفلا يمكن أن يقال بأنه ينطوى على تناقض داخلى ؟ ذلك هو النقد الذى وجهه اليه جمهور كبير جدا من النقاد ، ويبدو أن هذا النقد راجع الى « جاكوبى » •

قالوا ان الخاصة الكبرى للمذهب أنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية قيمة متعالية : لأن ذلك المبدأ لا يمكن أن ينصب عند كانط على وجه مشروع الا على الظاهرات • ولكن من جهة أخرى يفترض كانط أن التأثرات التى يتلقاها الذهن تحدثها الأشياء فى ذاتها • فكأن كانط بهذا الافتراض قد استعمل مبدأ العلية استعمالا متعاليا ، فناقض نفسه بنفسه ، وقالوا ان تاريخ الفلسفة يؤيد هذا اللوم : لأن « فشته » قد حاول أن تكون الآنية نفسها هى المحدثة للشيء المعطى، وذلك لكيلا ينسب العلية الى الشيء فى ذاته • ولكن « هربارت » على عكس ذلك قد وضع الموجود البسيط علة للتمثل فى موجود بسيط آخر • ولعل الصعوبة المشار اليها هنا قد خفت حدتها ان لم تكن قد زالت تماما •

ونلاحظ أولا أن كانط لم يسلم بتاتا بوجود علاقة علية بين الانطباع وبين الأشياء ذاتها ، لأن العلية عنده عبارة عن تعاقب مرتب ، ومن أجل هذا كانت العلية تفترض الزمان الذى هو بعيد عن الشيء فى ذاته ، واذا كانت هناك علاقة بين الشيء فى ذاته وبين الانطباع فهى علاقة لا يمكن معرفتها نظريا •

ونلاحظ ايضا ان العلية الفيزيقية ليست هى العلية الوحيدة والممكن تصورها• ونظرية المقولات تبين لنا قوانين الادراك قد التأمت مع التجربة• ولكن هذه القوانين تقوم على الفهم الخالص والفهم الخالص مستقل

فى وجوده عن التجربة • ومن أجل هذا فان علية العقل نفسه ان لم يمكن الاحاطة بها فمن الممكن على الأقل تصورها • واذن فانكار كل علاقة من علاقات العلية الفيزيقية بين الشيء وبين التأثر ، كما فعل كانط وكما كان لزاما عليه أن يفعل ، ليس معناه أنه قد جعل من كل ضرب من ضروب العلاقة بين هذين الطرفين شيئا لا سبيل الى تصوره •

٤

والآن ما قيمة هذه المثالية ؟

قد كانت تلك المثالية فى فكر كانط نظرية نهائية • ولكن مسيو « بيلون » Pillon فى مقدمته العميقة لرسالة هيوم فى « الطبيعة البشرية » قد خلص الى القول بأنه يرى أن الواجب الجمع بين رأيى هيوم وكانط ، لكى نصل الى فلسفة فى المعرفة كاملة حاسمة . ولم يستطع هيوم أن يقيم طابع الضرورة فى العلاقة العلية على أساس سليم . فصحح كانط موقف هيوم فى هذه المسألة تصحيحا فائقا . ولكن فى حين أن هيوم قد أبطل القول بالجوهر ، نجد أن كانط قد استبقاه : وفى هذا رجعة الى الخلف . فينبغى ، لكى يكون لدينا حل حاسم أن نفهم أن الجوهر الوحيد هو القانون وهو العلية الكانطية .

ولكن لا يمكن عند كانط الفصل بين النظريات عن الشيء فى ذاته وعن العلية • أفلا يلزم أن يفترض وجود متنوع معطى ، لكى يكون تصورنا للعلية تصورا له مطابق فى الخارج ؟ وهذا المتنوع من حيث انه معطى فقط ، ومن حيث انه يستحيل الحصول عليه بحدس عقلى ، أفلا يفترض وجود الشيء فى ذاته ؟ فالشيء فى ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف ، ولكنه على كل حال لا يمكن أن يستغنى عنه • ومن هنا أراد كانط دائما أن يضاف الى لفظ المثالية صفة كصفة «الترنسندنتالية» أو «النقدية» •

واذن فيبدو مذهب كانط مذهبا متسقا محكما ، وانما تظهر الصعوبات عندما يبذل الجهد لمعالجة المشكلات التى يثيرها • ولايفوتنا أن نقول ان ذلك الجهد مناف لروح كانط : فهو لا يقبل من ضروب الميتافيزيقا الا الميتافيزيقا التى يوجهها النقد ويخفف من غلوائها •

الفصل الرابع عشر

الظاهرات والنومين

نجد أنفسنا ، بواسطة تلك النظرية عن الأشياء فى ذاتها التى عرضناها فى الدرس الاخير ، محصورين فى عالم الظاهرات ، عالم المظاهر ، أما العالم المطلق فيبدو مغلقا تمام الاغلاق . وهنا محل للتساؤل مع كانط نفسه عما اذا كان مذهبه قد قضى على كل ضرب من ضروب الميتافيزيقا . قد يذهب بنا الظن الى ذلك ومع ذلك نجد أن كانط فى نهاية « التحليل الترنسندنتالى » نفسه فى فصل عنوانه « أساس تقسيم جميع الأشياء على العموم الى ظاهرات والى نومين » — يضع لبنة الأساس لميتافيزيقا جديدة . هذا هو منعطف الفلسفة الكانطية . فخارج ميتافيزيقا المطلق يوجد نوع من الميتافيزيقا سوف يستخلص مباشرة من كتاب « النقد » . وهى التى ستبسط فى كتاب « المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة » (١٧٨٦) . يرى كانط أننا اذا استطعنا أن نجد بين المعطيات الحسية أو خصائص المادة موضوعا يمكن أن تنطبق عليه القوانين التأليفية للفهم ، استطعنا أن نقيم ميتافيزيقا الطبيعة الجسمية . وهذا العنصر موجود وهو الحركة . وكانط يحدده على التوالى « أولانيا » عن طريق مقولات الفهم المختلفة ، ويحصل بهذا على ميتافيزيقا دون أن يخرج عن عالم الحواس .

ولكنا نعرف أنه سينشىء ميتافيزيقا أخرى وهى ميتافيزيقا الحرية . وها هنا يوضع السؤال . هل ميتافيزيقا كهذه تكون مشروعة فى فلسفة كانط ؟ لم يخل الأمر من وجود شراح لفلسفة كانط يذهبون الى ضرورة الاختيار : أما النقد أو الأخلاق . ترى هل وقع كانط فى تناقض ؟ وهل ما قوضه باحدى يديه قد أقامه بالأخرى ؟ وكيف استطاع أن ينتقل من المذهب السلبى المبسوط فى « نقد العقل الخالص » الى المذهب الايجابى المبسوط فى « نقد العقل العملى » ؟

١

ولننظر أولا فى الجانب السلبي من النتيجة التى وصل اليها ، لقد أعلن عن نيته أن يقلب الميتافيزيقا « القطعية » ؛ ولكنه لم يأخذ على عاتقه أن يقلب كل ميتافيزيقا. فالميتافيزيقا القطعية هى ادعاء معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها، والحصول على يقين نظرى عن موضوعات مثل الحرية الانسانية ووجود الله ، والطبيعة المتناهية أو اللامتناهية للعالم ، وجميعها موضوعات تتخطى التجربة • ميتافيزيقا كهذه مستحيلة • نعم انه يوجد فى عقلنا مبادىء تتخطى التجربة : كمبادىء الجوهرية أو العلية ولكن هذه المبادىء فى ذاتها فارغة من أى فحوى ، ومحتاجة لكى يكون لها معنى أن تنطبق على حدوس ، وليس يعطى لنا الا حدوس حسية •

ولكن استحالة الميتافيزيقا القطعية لا تفهم حقا الا اذا عرفنا علة هذه الميتافيزيقا • ان منبعها وهم من أوهام الذهن الانسانى لا سبيل الى تفاديه . اننا مالكون لمبادىء تتخطى التجربة ، مبادىء هى فى ذاتها كلية عامة ، وهذه المبادىء هى عقلنا نفسه • ويترتب على هذا أن لدينا ميلا طبيعيا الى تعميم انطباعاته . هذه القيمة الكلية العامة المنسوبة الى حدسنا هى أشبه بالخطيئة الأولى للذهن ، كما أن خطيئة الارادة هى عصيان القانون ، أو تعميم الارادة التجريبية • ونحن لا نعرف أول الأمر أن العالم المعروض علينا يقوم على حدوس جزئية • وانما رؤية المتناقضات التى نقع فيها حين النظر الى هذا العالم على أنه مطلق ، هى التى تدلنا على خطئنا •

ويظهرنا تاريخ الفلسفة على حالة الذهن الانسانى هذه • يبدأ الميتافيزيقى بالرياضيات ، وفيها يقوم الذهن باستدلالات « أولانية » فيوسع معرفته توسيعا لا حد له . هذه الامكانية التى يشاهدها عند الانسان وهى القدرة على أن يستمد من نفسه معارف يقينية وغير محدودة تدفعه الى الظن بأن ذهنه لايقف عند حد ، وأن كل ما هو موجود يمكن أن يعرف لديه « أولانيا » • وعلى هذا النحو وجدنا أفلاطون الرياضى يريد أن يرتفع بواسطة عقله الى المعرفة النظرية للموجود المطلق • ويتصدى كانط لكشف القناع عن هذا العيب الأصيل من وجهة النظر هذه ولما كانت الرياضيات لا تستعمل الفهم وحده ، فالفهم لا يثبت أنه يستطيع بنفسه أن يخلق معرفة ما • والرياضيات تفترض وجود حدوس ، وليس حظها من ذلك أقل من المعرفة العامية • وكل ما فى الأمر أن هذه الحدوس يعطيها الذهن لنفسه • ان فيه صورتى المكان والزمان وبفضل هاتين الصورتين من صور الحدس ينشىء الذهن أشكالا تمكنه من أن

يطبق مقولاته . ولكن خارج ميدان الرياضة لا يجد الذهن تحت تصرفه الا حدوسا تجريبية ، بحيث أن التقدم نفسه الذى كان فى امكانه فى الرياضيات يصبح محظوراً عليه فيما بعد .

ولكن أليست اذن كل ميتافيزيقا للمطلق مستحيلة ؟

قد رأينا أن كانط يثبت الى جوار الظاهرات ضرورة تصور الأشياء فى ذاتها . ولكنا نجد حتى الآن أن هذا التصور قلما يوسع مجال فكرنا : فهو مقيد فقط ، وانما ينفع فى أن يثبت لنا أن معرفتنا لا تظهر لنا الأشياء كما هى فى ذاتها ولكن كما تبدو لنا . ألا نستطيع أن نصل عن هذه الأشياء فى ذاتها الى فكرة تكون على نحو ما أقل فراغا؟ ولم تكون الأشياء فى ذاتها غير ممكنة معرفتنا لها ؟ وكيف يمكن أن نعرف أن التصور الذى تقدمه لنا سلبى صرف ؟ يسوقنا هذا السؤال الى التساؤل عما عسى أن يكون تصور ايجابى للأشياء فى ذاتها . ولكى نحصل عليه ينبغى أن يكون فى مقدورنا أن نعطى أنفسنا حدسا مطابقا لتصورات الفهم ، وكليا تماما مثلها . وبعبارة أخرى ينبغى أن يكون فهمنا حدسيا ، وأن تخلق هذه التصورات موضوعات . غير أن هذا ليس فى مقدورها . فان تصوراتنا تفترض موضوعاتها ولا تخلقها .

ومقولات فهمنا لا تصبح ممكنة التطبيق على شىء الا اذا جعلت جزئية عن طريق الحساسية . فمثلا فى مبدأ العلية التى لدينا ، لو حذفت اعتبار الزمان لم يعد لديك الا علاقة منطقية صرفة ، فلا يستطاع أن يقال أى الحدين فيهما يعبر عن العلة وأيهما يعبر عن المعلول . والأمر كذلك فى جميع المقولات ، اذا ما رددتها الى نفسها وجردتها من كل غلاف حسى .

ما معنى هذا ؟ معناه أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور ايجابى للشىء فى ذاته ، ولكنا نتبين على نحو ايجابى ما عسى أن يكون تصور كهذا . والشىء فى ذاته اذا تصور على هذا النحو لم يعد مقتصرا على ذلك الحد الذى لمعرفتنا والمتصور تصورا سلبيا والذى قد عرفناه فى المرة الأخيرة بأنه شىء ان لم يكن معروفا ولا من الممكن معرفته فهو مع ذلك متصور تصورا ايجابيا . اننا نعرف ما عسى أن تكون معرفته لدى موجود قد يستطيع أن يعرفه . واذن فالشىء فى ذاته هو عندنا « نومين» ويجمل هنا أن نستعيد التفرقة القديمة بين الأشياء كما تبدو لنا والأشياء كما هى ، ولكن مع استعمال هذه الكلمات على معنى آخر غير المعنى الذى قصده أفلاطون . فقد رأى أفلاطون أن «النومين» كالظاهرات هى كائنات والظاهرات كائنات من حيث كونها مختلطة بقوة لا عاقلة فكانت عماء متقلبا غير مستقر ، فى حين أن الأشياء فى ذاتها هى الكائنات فى صورتها

وعلاقاتها الخالدة . أما كانط فيرى خلافا لذلك أن « النومين » وحدهـا كائنات : والظاهرات انما هى المظاهر التى تقدمها لنا الأشياء بعد أن شوهتها بنيتنا العقلية .

٢

كيف سيتيسر لكانط أن يقيم على هذا الأساس الضيق مذهبا فى المطلق ؟ بداية الانظار فى هذا الموضوع موجودة فى رسالة « المعانى الأخلاقية الشائعة » . لقد حلل كانط أفكاره ووصل الى النتيجة الآتية : يوجد فى صميم تصرفاتنا الاخلاقية جميعا فكرة الفعل من وجهة نظر كلية ، والطاعة لأمر لا يخضع لأى شرط ، ومراعاة قانون منظور اليه على أنه ضرورى فى ذاته . ولكن الكلية والضرورة ما هما الا جوهر العقل وماهيته . واذن فالقانون الاخلاقى هو الأمر بالفعل وفقا للعقل الخالص وبتحقيق العقل وباخراج العقل من القوة الى الفعل . وبناء على هذا ؛ اذا أردنا ، على رأى كانط ، أن نفسر جميع أحكامنا الأخلاقية ، فيلزم ويكفى أن تذكر هذه الصبغة : فليكن العقل ، وليتحقق الكلى وليصبح موضوعا لحدس ! .

ولكننا قد قلنا بأن العقل النظرى لا يستطيع أن يجد موضوعـا مطابقا له . والعقل العملى هو الأمر بتحقيق هذا العقل ، وايجاد موضوع يكون مطابقا له . وربما وجب ان ينظر الى هذا «أولانيا» على انه يستحيل اذا عرفنا أنه لا يمكن أن يوجد عالم آخر سوى عالم التجربة . لأن الكلى لا يمكن أن يتحقق فى عالم التجربة هذا . لكنا نعرف أن العقل متقدم على التجربة ، وهو انما يضفى ، من خارج ومن فوق على وجه ما ، الكلية والضرورة على الاشياء المعروضة عليه . وبفضل هذه المعرفة نستطيع على الأقل أن نتصور ، ان لم نستطع أن نحقق فى أنفسنا ، فهما حدسيا أو اتحاد الفهم مع حساسية كلية مثله . فاذا كان الأمر كذلك ففكرة عقل عملى ليست فكرة منافية للعقل . أنها فكرة العقل من حيث انه يأمرنا بهذا التحقيق لماهيته ، وهو تحقيق ليس فى مقدورنا أن نتمثله . ونحن ندرك موضوع الاخلاق على أنه شىء يمكن أن يتحقق على الأقل فى ذلك العالم الآخر الذى ما زال مجهولا لنا والذى ضمن لنا « نقد العقل الخالص» امكان وجوده .

ولكن فلنحذر الاعتقاد بأنه فى مقدورنا ان نعرف بعلم نظرى شيئا عن امكان هذا التحقيق . فلن يكون ذلك موضوع « معرفة » بل موضوع

«اعتقاد» فحسب . و «نقد العقل الخالص» يسمح لنا بالاعتقاد بأن العقل يستطيع أن يصير عمليا ويستطيع أن يكون متحققا فى الخارج • على أن من الممكن ومن المشروع ابتداء من هذا الاعتقاد أن نستدل بحيث نبحث عن الشروط المطلوبة لكي يتصور تحقيق العقل هذا فى عالمنا على انه شىء ممكن : عندئذ نجد أن العقل لا يمكن أن يتحقق بغير الحرية وبغير اله يوفق بين عالمنا الطبيعى وبين مطالب القانون الأخلاقى ، وبغير بقاء الشخصيات ، مما يجعل من الممكن وجود اكتمال لا يقف عند حد • صحيح أن جميع هذه الموضوعات لن تعرف نظريا ، ولكنها ستكون موضوعا لاعتقاد مشروع • وقد قال كانط : « كان لا بد لى من تقويض العلم النظرى للمطلق حتى أفسح مكانا للاعتقاد الذى يتطلب عالما يسوده العقل والحرية » •

٣

ولكن هل الانتقال من المذهب الأول الى الثانى انتقال مشروع ؟

ان الموضوعات المشار اليها هنا، الحرية والله والبقاء، هى فى نظر « نقد العقل الخالص » أمور لا يستطيع العقل أن يصل اليها • واذن فما معنى هذا التعبير vernunftglaube « الاعتقاد العقلى » الذى به ميز كانط نوع التصديق الذى نسبغه عليها ؟ لا يوجد هنا ، فيما يبدو شىء هو عقلى • وانما توجد مذاهب أضيفت برمتها الى المعرفة العقلية ، وما دامت هنا فجوة ، فلن يكون لنا شأن مع العقل ، بل مع العاطفة والاختلاف بين كانط وبين جاكوبى هو اختلاف فى الألفاظ أكثر مما هو اختلاف فى الأشياء • هذا ما بينه مسيو « لفى برول » عندما قال فى مقدمة بحثه الدقيق عن جاكوبى : « انه اذا كان المنهج فى الأخلاق عند كانط هو التحليل ، فان المبدأ هو العاطفة » : أيعنى هذا اذن أن الأخلاق عنده ما هى الا العقيدة الخشوعية للانسان وقد دخلت لتسد هذا الفراغ الذى تركه نقد الفيلسوف ؟

وتأويل آخر يرى أن براهين «نقد العقل العملى» عقلية حقا. ففيه يستند كانط على واقعة من وقائع العقل وفيه يستخدم المقولات وعلى هذا فالرباط بين « نقد العقل العملى » و « نقد العقل النظرى » رباط لا فجوة فيه • اذا صح هذا فيكون كانط قد تناقض تناقضا بينا ، وأصبح قطعيا ، ولن ينجو المنطق الا اذا أقيم مذهب المعرفة على القطعية الأخلاقية وأقيمت الظاهرة على الوجود . وعلى هذا النحو يبدو المذهب وقد سيق اما الى الثنائية واما الى التناقض •

ان الصعوبات حقيقية ، ولكن يمكن التخفيف منها الى حد ما . ولنلاحظ أن كانط قد رآها ، وأنه قد احتج احتجاجا شديدا على كلا التأويلين على السواء . وقد ادعى أنه من أصحاب المذهب العقلى . وعنده ان اتخاذ العاطفة مبدأ للأخلاق هو الاسترسال فى العواطف ، هو الـ Schwaermerei أى احلال الخيال والهوى والنزوة الفردية محل التعقل الهادىء ذى القيمة الكلية العامة . وفى رأيه أن الخطأ العضال الذى وقع فيه روسو فى سعيه النبيل للانتصاف للاخلاق وللوصل بينها وبين الطبيعة أنه أقام الأخلاق على العاطفة . وقد اعتزم كانط أن يبحث عن هذا الأساس فى العقل نفسه .

ومن جهة أخرى ظل كانط دائم الحرص على احترام نتائج كتاب «نقد العقل الخالص» . وقد قال فيه ان الموضوع متقدم على المبادىء . أما هنا فان المبدأ هو الذى يتقدم على الموضوع وباعتباره أمرا فقط لا باعتباره ينبوعا للمعرفة . ولم تكن عنايته بتجنب القطعية بأقل من عنايته بتجنب التعصب الأخلاقى . وقد خصص فصلا فى كتاب « نقد العقل العملى » لبيان أن الاعتقاد الذى يقيمه هذا النقد لا يزيد المعرفة فى شىء .

أيقال لعل هذا من جانب كانط لا يعدو أن يكون نية مطوية وزعما باطلا ؟ اننا نعتقد أن فى هذا القول مبالغة : فان مذهبه يزودنا بنقطة الالتقاء بين الأخلاق والعلم . ونقد العقل الخالص قد أقام الوجود الخاص للعقل . فكيف كان هذا ؟ اذ بين أن العقل سابق على التجربة وأن التجربة تفترض وجوده من قبل ، ويترتب على هذا ، عند كانط ، نتيجة لها خطرها ، العقل قوامه صورة الكلية (الشمول) والعقل انما هو نقطة الالتقاء بين المعرفة والعمل ، العقل ، والعقل وحده ، هو المطلوب تحققه فى الخارج .

ولم ينبغى تحقق العقل فى الخارج؟ هنا تدخل الواقعة الميتافيزيقية، واقعة العقل ، تلك التى يتكلم عنها كانط بصدد مبدأ الأخلاق . الاخلاق المعطاه هى حقيقة واقعة كفيزيقا نيوتن على حد سواء . ومن هذه الاخلاق يستمد النقد ، بطريق التحليل ، فكرة « الأمر الجازم » .

والخلاصة أن كانط بدأ من العقل الذى كان قد أقام وجوده الحقيقى وطبيعته الخاصة فى «نقد العقل النظرى» وسعى الى ان يصل بين فكرة هذا العقل وبين الأمر الذى يقضى بتحققه فى الخارج . فهل نجح فى ذلك نجاحا تاما ؟ قد لا نستطيع أن نقول ذلك . ولكن هل فشله من ذلك

النوع الذى يحكم بالادانة على مذهب ؟ يبدو لى اننا نشعر بمثل الحرج الذى لازم كانط . فنحن أيضا نطمع فى أن نعلم الاخلاق باسم العقل . وأن نجعلها تحظى بنصيب من مهابة الشمول ذى القيمة الفلسفية التى تتصل بكلمة العقل هذه .

ولكننا اذا ما نزلنا من المعانى العامة الى التحقق فى الخارج فكيف نحافظ على وعدنا ؟

فى أكثر الاحيان يقتصر المعنى الذى نضمره على أن العقل يشتمل على عناصر معرفة رفيعة ومبادىء أخلاقية ودينية . وبفضل هذه المعانى الفطرية يستطيع العقل أن يكون أساسا للأخلاق . هذا المذهب واضح ومنطقى . ولكنه لا يعدو أن يكون عودا ساذجا الى القطعية التى حرص كانط على نقدها حرصا شديدا . فقد بين أن العقل ، مفهوما على هذا المعنى ، انما هو عقيدة حقا وليس شيئا آخر ، لأنه لا يمكنه أن يقدم أوراق اعتماده . فاذا كان بدؤنا من هذا العقل ، لم نكن غير متقدمين على كانط فحسب ، بل نكون متخلفين عنه وراجعين الى المذاهب التى تخطاها من قبل . صحيح أن كل اعتقاد له احترامه ولكن لايكفى أن نجعل اسم العقل زينة له لكى نضفى عليه قيمة نظرية شاملة .

ولكن لعلنا فيما نرمى اليه من اتجاه عقلى أخلاقى نكون بسبيل العقل العملى ؟ اذن فلن نكون بسبيل شىء خفى ، أو فردى ، أو عاطفة سميت خطأ باسم العقل . انما العقل هو الذى نتخذه مبدأ . ولكن ما الذى يزودنا به العقل من حيث تكون له الرياسة فى العلم ؟ العقل العملى انما هو التزامنا ألا نؤكد شيئا أيا كان الا بناء على أسباب . وأى نوع من الأسباب هو المطلوب هنا ؟ أسباب من الواقع فقط . هل يمكننا بذلك العقل الذى لا نزاع فى قيمته وشموله ، أن نقيم أخلاقا على جهة القطع والتأكيد ؟ هذا أمر مشكوك فيه جدا . على أى حال لابد لهذه الاخلاق من أن تعدل عن معنيى الواجب والحرية ، وجلى أنهما معنيان لا يمكن أن يستمدا من الوقائع . فان قيل اننا سننظر لا فى الوقائع الخارجية فحسب بل فى الوقائع الداخلية كالشعور بالمسئولية وفكرة الحرية وفكرة الواجب والحق ، قلنا نعم انه يكون فى استطاعتنا حينئذ أن نقيم نظريات أخلاقية ولكن لأننا بدلا من الوقائع الحقيقية ، الوقائع المفهومة بالمعنى العلمى للكلمة، نكون قد اتخذنا بداية لنا معطيات معقدة وغامضة تشمل مع الوقائع البسيطة معانى ميتافيزيقية شبيهة بمعانى القطعيين . ولن تكون كلمة « العلم » هنالك الا راية تيسر مرور أفكار لا تأتى من العلم .

فيبدو أن من اللازم لمن أراد أن يكون من أنصار المذهب العقلى فى الأخلاق أن يعـود الى مذهب عقـلى نقدى يجعل نقطة بدايته البحث عن شروط العلم • ولـكن المشكلة قد أصبحت أصعب علينا ممـا كانت على كانط • لأن من الصعب علينا حقا أن ننسب الى العقل حتى ذلك القسط من الواقع الذى كان ينسبه هو اليه • وقد عيب عليه أنه لم يعط العقل فى أمور الأخلاق الا مبادىء صورية • ونخشى أن تكون فكرة العقل عندنا أكثر هزالا مما كانت . وقد كان اعتماد كانط فى اعتقاده بأن للعقل مضمونا خاصا ، على الفكرة الذاهبة الى أن الفيزيقا النيوتونية حيث تطبق مبادئها هى علم كامل • ولكن الفكرة التى تذهب الى أن علمنا بالطبيعة يستطيع يوما أن يصير كاملا ، هى فكرة قد تزعزعت جدا فى عصرنا هذا ، ويندر أن نجد من الرياضيين أنفسهم من ينسب الى علمه هذه القيمة المطلقة • وهم يميلون الى استعمال لفظة «المواضعة» convention وصفا لطبيعة مبادئهم . والفيزيقا الرياضية ، والفيزيقا النيوتونية لا تعدو أن تكون تقريبية ، بحيث أننا لم نعد نخرج من نقد العلوم بفكرة عن صورة من صور الشمول والضرورة نستطيع أن نرجعها الى العقل •

فالعقل يكاد اليوم أن يفلت من أيدينا . وبعد أن كان مبدأ صوريا وماديا معا لدى القطعيين ، ومبدأ صوريا أيضا لدى كانط ، أصبح لدينـا غاية وغرضا ومثلا أعلى •

واذن فماذا عسى أن تكون العقلانية الأخلاقية عندنا ؟ المبدأ الأخلاقى فى نظـر كانط ، هو شىء معطى ، وهو العقل نفسـه • أما عندنا فالمبدأ هو مثل أعلى بقـدر نحققه • وليس ينبئنا العلم أكثر مما تنبئنا الأخلاق بأن العقل موجـود • اننا نريد أن يكون موجودا ، ونريد أن يسـود • وهذان الفرضان يبدوان لنا متآزرين يشد أحدهما الآخر • اننا حين نعمل من أجـل سيادة العقل ننمى فى نفوسـنا فكرة العقل نفسه • ان بين الفكرة والفعل وبين الفعل والفكرة تأثيرا متبادلا • وعلى هذا النحو ابتعدت عنا الغاية الأخلاقية • لقد كان القدماء يجدون فى العالم نفسه ، مغمورا بالأثر الالهى ، الوسـائل مع الغاية . وقد وجد كانط القاعدة المجـردة للأخلاق منطورة فى نفسه أيضا • أما نحن فعلينا أن نكتسب معـرفة الواجب كما نكتسب امكان تحققه فى الخارج • ولكن تاريخ الانسانية قد بين لنا أن التقدم ممكن فى هذا السبيل • فما عسى أن يكون ذلك التاريخ اذا لم يكن اكتمالا فى الأفكار والأفعال الانسانية ناتجا من تأثيرها المتبادل؟

الفصل الخامس عشر

فكرة القانون الفيزيقى وفقا للنقد الكانطى

سنستخدم ، فى هذه الدراسة ، « تحليل المبادىء » . والمذهب الذى سنحاول تعريفه سيضع تحت أنظارنا نتيجة النقد الايجابية : فالواقع أن نقد كانط بعيد عما يتصوره البعض أحيانا من أنه فى صميمه مذهب سلبى ، مؤداه انكار أى ميتافيزيقا قطعية . فهو ينتهى حقا الى فكرة ايجابية ، فكرة القانون الفيزيقى الذى يبقى علينا تحديده .

١

لابد للطبيعة – اذا أردنا أن تكون مما يمكن أن تعرف لنا وأن تكون موجودة عندنا – أن تكون على وفاق مع الشروط التى بها وحدها نستطيع أن نتصور أنها موجودة . واذن فمن شروط الفكر لا بد أن تستخلص شروط الطبيعة معتبرة فى وجودهاالعام . ولكن تفكيرنا يتضمن شيئين: حدسا وتنظيما ؛ فينبغى أن تخضع الطبيعة لشروط الحدس وشروط الربط اللازم لذهننا .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى تمكن الطبيعة لحساسيتنا اذا عرضت لنا الأشياء فى صورة الكم . من أجل هذا وجب أن تكون خاضعة لمبادىء يسميها كانط « مبادىء رياضية » .

وهذه المبادىء اثنان : لابد أولا أن يكون فى مقدورنا ، ونحن نلاحظ الأمور فى الطبيعة، أن ننتقل من الأجزاء الى الكل. وعلى هذا النحو يجرى حدسنا وهذه سبيلنا فى تلقى الأشياء المعطيات . والمبدأ المعبر عن مطلب ذهننا هذا هو ما يلى : جميع الحدوس كميات « ممتدة » .

ولا بد ثانياً من أن يكون للأشياء قدر من التأثير على حواسنا . وهذا هو الشرط المطلوب لتمكينها من أن تزودنا بأحاسيس . والمبدأ الذى يحكم الأشياء فى هذا الصدد هو التالى : فى كل ظاهرة يملك الواقع ـ بالضرورة ـ كما شديدا ودرجة ما .

ومتى توافر هذان الشرطان استطاعت الظاهرات المعطيات أن تدخل فى اطار الرياضيات ؛ وعندئذ تكون الرياضة ممكنة التطبيق على الفيزيقا . ولكن هذا لا يكفى : فالظاهرات الى الآن لا تدرك الا من حيث أنها ممكنة . وينبغى أن تدرك من حيث أنها موجودة ، ومن حيث أنها متعلقة بموضوعات حقيقية ولهذا يلزم أن تكون ، فى عناصرها الكيفية نفسها ، مرتبطة ومتآزرة بعضها مع بعض . وهذا ما يحدث بواسطة المبادىء الناتجة عن التأليف بين مقولتى الاضافة والجهة وبين صورة الزمان ؛ وهى مبادىء يسميها كانط « دينامية » .

والمبادىء على نوعين : مبادىء النوع الأول يسميها كانط « تمثيلات التجربة» وقد استعار كانط لفظ «التمثيل » هذا من اللغة الرياضية . والتمثيل فى الرياضيات ، عبارة عن نسبة موضوعها تحديد كم بطريق البناء . والمطلوب هنا كذلك هو تحديد مجهولة ، كعلة مثلا ؛ ولكن لا نستطيع أن نبنيها ولا نستطيع أن نبحث عنها فى التجربة ، مستعينين بقاعدة أو علامة ما . وتمثيلات التجربة على ثلاثة أنواع :

أولا : مبدأ ثبات الجوهر : يلزم أن تنحل الظاهرات الى عناصر متغيرة وعناصر ثابتة . والواقع أن العلاقات الزمانية للظاهرات ، والمصاحبة فى الزمان أو التعاقب لا يمكن تحديدها الا بوجود ثابت من الثوابت . ولهذا لزم أن أتصور تحت التعاقب ثابتا ما ، وتحت التغير كما من كميات الجوهر لا يتغير .

وينبغى بعد ذلك أن ترتبط الظاهرات تبعا لقانون العلية . وما معنى هذا ؟ ينبغى أن تكون الظاهرات واقعية ، أن يكون تعاقبها فى الزمان بحيث اننى لا أستطيع أن أتصور ان ما وقع من بعد كان من الممكن وقوعه من قبل . ولكن هذا التحديد لايمكن أن يأتى الا من العلية المتصورة مما يأتى بعد بواسطة ما هو قبل : وهذا هو التمثيل الثانى .

ويلزم زيادة على ذلك أن أستطيع تصور بعض الظاهرات على أنها متصاحبة فى الزمان من الناحية الموضوعية . ولذلك يجب أن أتصور هذه الظاهرات على أنها فى صميم الأمر متآزرة بعضها مع بعض من حيث

هى قائمة فى الزمان • وهذا هو « الفعل المتبادل » العام الذى هو قوام التمثيل الثالث للتجربة .

وأخيرا يجب أن اتصور الظاهرات على أنها موضوعيا « ممكنة » و « واقعية » و « ضرورية » • فالامكان الموضوعى للظاهرات هـو اتفاقها مع شروط الحدس • يجب أن تكون الظاهرة موضوعا لحدس ، ولا تكون ممكنة كظاهـرة ، وكشىء معطى فى التجربة الا بهـذا الشرط • ولـكى تكون الظاهرة واقعية يلزم فوق ذلك أن تتفق مع طبيعة حدوسنا • وأن تكون المادة فيها مرتبطة بمادة حدوسنا الأخرى ، وفقا لقوانين . واخيرا لكى تكون ضرورية موضـوعيا : لا يكفى أن يكون التصـور فيها مرتبطا ارتباطا منطقيا بتصورات « أولانية » ، وأن يستخلص منهـا استخلاصا «أولانيا» ؛ بل يجب أن تكون مرتبطة بظاهرات واقعية أخرى من ظاهرات الطبيعة ، ومرتبطة بما أعطى لى فى التجربة ، وذلك وفقا لقوانين التجربة •

والمذاهب المستخلص من « الاستطيقا » و « الأنالوطيقا » فيما يتعلق بقوانين الطبيعة هو ما يلى :

يوجد — بالضرورة — فى الطبيعة أربعة أنواع من القوانين موضوعة بعضها فوق بعض ولا يرد بعضها الى بعض • أولا القوانين المنطقية التى تحكم كل الأشياء سواء كانت أذهانا أو موجودات . وهى مطلقة الشمول ولكنها غير كافية فى تحديد أى شىء • ولا تقدم اى سند لتصور الطبيعة شيئا واقعيا •

وعلى هذا الأســاس تقوم أولا القوانين الرياضية بالمعنى الدقيق وهى القوانين التى تفرض على الأشياء صورتى الزمان والمكان •

وفوق هذه القوانين تقع القوانين التى تفرض على الأشياء صورة الكم من حيث الاستداد والشدة : وهى المبادىء الرياضية الفيزيقية وبها يمكن تطبيق الرياضيات على الفيزيقا .

لكن هذه المبادىء لا تكفى كذلك فى تحديد الأشياء على التفصيل ، وفى جعل الكيف موضوعيا • بل يجب أن تضاف اليها مبادىء فيزيقية بالمعنى الدقيق ، كعلاقات العلية ، علاقات الربط الضرورى بين اللاامتجانس فى الزمان • واذن فالقوانين الطبيعية بالمعنى الدقيق تفترض — مع القوانين المنطقية — قوانين رياضية ، ورياضية فيزيقية ، ولكن دون أن يكون فى الامكان ردها اليها •

وما هى العلاقة بين هذه القوانين المستمدة من الفهم وبين الطبيعة نفسها ؟ أنهـا ، على نحو ما ، هى الطبيعة نفســها ، ما دامت الطبيعة لا توجـد ـ عندنا ـ الا بفضلها • ويقـول كانط : « ان النظام والاطراد اللذين نجدهما فى الظاهرات التى نسميها الطبيعة هما موضوعان فيهـا بواسطتنا نحن ؛ ولا قبل لنا بأن نجدهما فيها اذا لم نكن نحن أو طبيعة ذهننا قد أدخلتهما فيها من قبل» (الاستنباط الترنسندنتالى ـ الطبعة الأولى ، القسم الثالث) • واذن فهنالك نوع من الاله الخالق démiurge الأفلاطونى يرتب الأشياء مقدما بحيث أن فكرنا الفردى يجدها ملائمـة لطبيعتنا • وما هـذا الاله الخالق الا الفكر على العموم والأساس المشترك للأفكار الفردية • فهل معنى ذلك اذن أننا حين نقتصر على بسط تصوراتنا سـيكون فى مقدورنا أن نعيد بنـاء الطبيعة ؟ كلا : فان كانط يدخر على الدوام نصيب « الآخرانى » « a posteriori » فى المعرفة • وهو يقول ان الفهم يزودنا بالقواعد التى يجب أن تتلاءم الطبيعة معها لتكون ممكنة المعرفة ، والتجربة تزودنا بالحالات الخاضعة فى الواقع لهذه القواعد. ومثال ذلك أننـا نعلم « أولانيا » أن كل ما يقـدم الينا يجب أن يعطينا احساسا بدرجة معينة وما عسى أن تكون هذه الدرجة ؟ هذا ما تستطيع التجربة وحدها أن تعرفنا به . واننا نعلم أن كل ظاهرة لها علة ، وأن هذه العلة ظاهرة سابقة • ولكن ما هى العلة الفعلية لظاهرة معطاة ؟ هذا ما تنبئنا به التجربة وحدها • ونقول بالاجمال ان هناك قوانين فى الطبيعة وأن هذه القوانين متصفة بالخصائص التى حددها النقد : وهذا مانعرفه « أولانيا » • أما أن نعرف ما هى القـوانين الخـاصة للطبيعة ، فهذا ما ستفترضه التجربة دائما .

٢

ما المعنى التاريخى لهذا المذهب ؟

انه أكبر مجهود لفهم ماتحتوى عليه فى الواقع الصيغة الذاهبة الى أن : « **كل علم مصدره التجربة** » . ومنذ جاليليو ونيوتن ثبتت الفكرة الذاهبة الى أن فى الامكان اقامة العـلم على التجربة اذا فهمت على الوجه الصحيح • وهذه الفكرة العادية المبتذلة فى أيامنا هذه ، لابد انها لاحت فكرة غريبة عند المفكرين الأوائل ، فالقول السائد فى جميع الأزمان أن التجربة لا تستطيع أن تولد العلم بمعناه الدقيق ، لأنها انما تنصب على ظاهرات ممكنة الحـدوث ، ـ وهذا فى أيامنا هذه أيضـا هو المذهب الكلاسيكى فى تعليم الفلسفة ـ ولأنه لا يوجد علم مما هو عابر متغير •

وكان الرأى أن في المستطاع أن يستخلص من التجربة قواعد عامة ، ولكن ليس هنـالك قاعدة من غير اسـتثناء • والمطلق لا يأتى الا من الذهن الخالـص •

فى هذه المسألة فكر كانط ، فتساءل بأى شروط تستطيع التجربة أن تنجب العلم ؟ انها تستطيع ذلك، فيما يرى ، اذا اشتملت عليه، واذا كان يكفى تنميتها وتحليلها والتنبيه الى ما تخفيه لكى نجد ما هو مكتسب بواسـطة فكرة العلم • ولكن ما تفترضه هذه الفـكرة انما هى القوانين الشاملة والضرورية • واذن فيلزم أن تكون الطبيعة محـكومة بمثـل هـذه القوانين ، ويلزم ، اذا علمنا أن التجربة تحـوى العلم ، أن نعلم أولانيا ، أن الطبيعة خاضعة لقوانين شاملة ضرورية • لكن كيف نستطيع أن نحلل « أولانيا » هذه المعرفة ؟ لا يعرف المرء « أولانيا » الا ما كان هو صاحبه • واذن فاننا اذا كنا نعرف « أولانيا » أن الطبيعة تملك قوانين هذه طبيعتها ، فمعناه أن هذا التشريع صادر عنا •

وهـكذا لا تكون المثالية الترنسندنتالية — فى فـكر كانط — الا الترجمة الفلسـفية للكلمة المأثورة : العلم ينبوع التجربة • وهـذه المثالية تفرض نفسـها ، فى نظر كانط ، اذا أردنا أن نخرج من التجربة ذلك العلم الحق — تصور الأشياء على أنها ضرورية — الذى عرفه القدماء تعريفه الصحيح •

٣

ما قيمة هذا المذهب ؟ انه يتركب من قضيتين متميزتين ، ولو أن الثـانية تصـدر عن الأولى : (١) يوجـد فى الطبيعـة بالضرورة ترتيب وتشريع هـو عبارة عن الأنماط الثلاثة من القوانين التى أشرنا اليهـا • وطابع هذه القوانين أنها علاقات تأليفية وفى نفس الوقت ضرورية •

(٢) ان هذه القوانين تأتى من الذهن •

ولنبحث أولا فى هذه القضية الثانية • لا نستطيع أن ننكر ما فيها من مفارقة • ولكن اذا سلمنا بالأولى فهل كان يمكن تجنبها ؟ ما السبب فى أننا لا نرى عادة أن من الضرورى الذهاب الى هـذا الحد ؟ سبب ذلك أننا نعلم بأنه ليس هنالك شىء تأليفى فى علاقات الطبيعة • فاذا كانت كل علاقات الأشياء تحليلية فلا نحتاج — لشرحها — الى الالتجاء الى مبادىء خاصة آتية من ذهننا : فيكفى المبدأ الشامل مبـدأ التناقض • والتجربة

من وجهة النظر هذه تعطينا الأشياء على نحو «آخرانى» ، وبتمثيل بحت سنكتشف قوانينها · لكننا اذا سلمنا مع كانط بأن العلاقات المعطيات فى الطبيعة تأليفية فمن الصعب أن نفسر بغير المثالية الترنسندنتالية أننا نعرف « أولانيا » وجود هذه العلاقات · فاذا لم تأت من الأنا فهل أستطيع أن أعلم أولانيا أن مثل هذه العلاقات ضرورية ؟ ولما كانت تأليفية فتفسيرها ليس فى الأطراف التى تجمع بينها اذ أن هذه الأطراف مضافة من الخارج . ولا أستطيع أن أعرف ذلك « أولانيا » الا اذا كنت أنا نفس الشخص الذى صنع هذا الربط . واذن فمسألة المثالية الترنسندنتالية مرتبطة بمسألة الطابع التحليلى أو التأليفى للعلاقات المسماة بقوانين الطبيعة ، واذن فبحث القضية الثانية يعود بنا الى بحث الأولى : هل ظاهرات الطبيعة مرتبطة ارتباطا تأليفيا أم تحليليا ؟ لا جرم أن الأسهل لنا أن نقول ان روابط الطبيعة هى فى صميمها تحليلية صرفة ·

لكن اعتراض كانط قد ظل ـ فيما يبدو ـ قويا جدا. لقد قال كانط: صحيح أن الرابطة التحليلية الصرفة المفروضة فى الأشياء تتفق اتفاقا كاملا مع شروط العلم ، ولكن اذا اقتصرنا على تعقب مثل هذه العلاقات فهل نصل الى علم الواقع؟ وألسنا نحصر أنفسنا فى علم الممكن؟ ان جهود الرياضيين ترمى الى جعل علمهم تحليليا بقدر الامكان ، ولكن ألم يعترفوا هم أنفسهم بأنه كلما انتصر التحليل بعدت المعرفة عن الحقيقة العيانية وأخذت طابع التحكم والرمز ؟ ان المعمعة التى تخوضها مذاهب الرياضيات التحليلية الصرفة معمعة مبهمة كتلك التى تخوضها المذاهب الميتافيزيقية .

واذن فالعلم التحليلى الخالص قد يكون هو العلم الذى نبحث عنه معرفة الموضوع على أنه ضرورى · لكنه يكون حينئذ معرفة لموضوع مثالى بحت على أنه ضرورى ، لا معرفة موضوعات واقعية معطيات فى الخارج ·

فيبدو اذن أن من الصعب التخلص من هذه النظرية عن الأحكام التأليفية « الأولانية » ، ان ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وعلى الخصوص ليبنتز قد تسلطت على أذهانهم هذه الفكرة من عدم الاكتفاء بتصور الأشياء تصورا منطقيا صرفا ، وهو ذلك التصور الذى ظل القدماء محصورين فيه على الرغم مما بذلوا من جهود · وقد كان غرضهم الواضح أن يجمعوا بين هذين الطرفين : العلم والواقع · وهذا الجمع شاق · ويبدو أن الانسان رهين هذا المأزق : فاما التحليل الصرف ، حينئذ يكون العلم من دون الواقع ، واما التأليف ، وحينئذ يكون الواقع من دون العلم . فلا عجب اذا ما بذل كانط جهده للجمع بين هذين الطرفين عن

طريق فكرة التأليف « الأولانى » . ولكن يظل هذا التصور غريبا ، فبأى حق تفرض علينا أمثال هذه التاليفات على أنها ضرورية فى ذاتها ؟ وكيف يقال ان هذه أشياء متعقلة ؟ انها أفعال ، وأفعال لا تحدد المواد التى تنطبق عليها • وكيف تستطيع أمثال هذه الأفعال أن تكون ضرورية حقا ؟ واذا سلمنا بأنها كذلك فكيف يخيل الينا أننا نستطيع بمعرفة هذه الأفعال أن نعرف الأشياء كما هى ؟ ولماذا لا يكون العمل العلمى ، خلافا لتعاليم كانط ، عبارة عن استخراج ما هو معطى لنا من كل ما يأتى منا • ان علما مبنيا على أحكام تاليفية « اولانية » الا يخاطر على الرغم مما قيل فيه بأن يظل ذاتيا ؟ واذا أنكرنا فى حزم أن يكون هنالك شىء نعرفه سوى ما يأتى منا ، فكيف نقف على منحدر المثالية والبناء « الأولانى » لتفاصيل قوانين الطبيعة ؟ حقا ان كانط تمسك بضرورة التجربة ولكن من خلفوه — وهم أقل منه حذرا — زعموا أنهم قد خلقوا الطبيعة من جديد . ففلسفة الطبيعة لدى « شلنج » — وقد ذهبت الى النهاية فى هذا الاتجاه — قد انتزعت الثقة من مذهب الاحكام التاليفية « الاولانية » انتزاعا ربما كان قاضيا .

٤

- ما أصل هذا المذهب عند كانط ؟

أصله فكرة العلم النيوتونى . فهذا العلم ، فى نظر كانط وفى نظر معاصريه ، قد حقق الجمع بين الضرورى وبين الواقعة وبين فكرة العلم وفكرة الواقع • وقد كانت الفلسفة الطبيعية علما عقليا ومطلقا ، كما أراده القدماء . وكانت فى الوقت نفسه علما من علوم الواقع • ومن هنا بدأ كانط • فقد استدل من الواقع على الممكن • قال لنفسه أنه مادام هذا موجودا ، فلا بد أن يكون متعقلا •

لكن هل ما زال هذا هو وضع المسألة عندنا ؟

هل نعد أنفسنا عارفين ان الطبيعة يمكن أن تكون موضوع علم كامل ، وأن العالم متعقل كله عند أذهاننا ؟

لندع اعتبارالعلم كما كان يبدو للفيلسوف فى عصر نيوتن ولنعتبره فى حالته الراهنة • اننا لن نجد فيه حينئذ ذلك التأثير المطلق ، تأثير الرياضيات والفيزيقا ، الذى ظن نيوتن أنه قد حققه • فما قد كان مجتمعا عند نيوتن هو اليوم خطان مقاربان • فهنالك من جهة علوم الاستدلال التى تتوخى الدقة والضبط فى تحديد تصورات تعرف انها بعيدة عن الواقع•

وهنالك من جهة أخرى علوم الوقائع التى تعتمد على التجربة وحدها ولا ترضى أبدا أن تصبح علوما استنباطية ٠

وعلمنا عبارة عن المساهمة بين هذين النمطين من العلوم ، وعبارة عن المجهود المبذول لتحقيق النفع من كل منهما فى تقدم الآخر ٠ ولكننا لا نعرف اطلاقا اذا كان من الممكن أن يندمج النمطان ليصبحا نمطا واحدا ٠

واذن فلعل فكرة القانون الطبيعى التى أنشأها كانط غير متفقة مع معرفتنا فى حالتها الراهنة ٠ لقد جعلت للاجابة على هذا السؤال : كيف كان علم الطبيعة المطلق علما ممكنا ؟ ولكن هذا العلم المطلق لم نعد نعتقد أننا مالكوه ٠

ولما كان كانط مشغولا بفكرة العلم النيوتونى فقد جمع بين هذين التصورين : القانون والضرورة ٠ أما نحن فنراهما منفصلين : فقد يكون هنالك قانون دون أن يكون هنالك ضرورة ، لأن علوم المشاهدة عندنا ربما لا تستطيع أبدا أن تدخل فى علومنا الرياضية ، ومن باب أولى فى المنطق الخالص ، ولأنها مع ذلك تملك قوانين بالمعنى الصحيح ٠ ان قوانيننا لم تعد تزيد على تقريبات ٠ وفى صورة التقريبات هذه تكتسب كل قيمة لها — ولو صرح بها على جهة الاطلاق لما مثلت الا عموميات غامضة أو باطلة ٠

وتصورنا اليوم للقانون انما هو تصورنا لضرب من الظاهرات ذات نمط واحد طبيعى من حيث المصاحبة فى الوجود والتعاقب ، ولا ضرورة لأن نجعل لهذه الألفاظ معنى مطلقا وميتافيزيقيا ٠

واذن فالقضية الأولى من قضيتى المذهب : هى ان الطبيعة تفترض وضع طبقات من القوانين التأليفية «الأولانية» ربما لا تلائم حالة العلم الراهنة ٠ فاذا صح هذا فالقضية الثانية يمكن مناقشتها أيضا ٠ فقد كان كانط يجد فى خصائص قوانين الطبيعة صورة الذهن عينها وصورته وحده : الشمول والضرورة ٠ أما اليوم فانها تأبى أن تنحل الى هذين المبدأين العقليين الخالصين ٠ لا نستطيع أن نقول ان الضرورة المطلقة للظاهرات هى صفة مسلمة أو مثبتة بواسطة العلم ٠ ألا يسوغ فى هذه الأحوال أن نرجع الى ما ندركه فى أنفسنا بالوجدان ، وأن نسائل أنفسنا ألا تستطيع الفكرة التى يعطينا اياها عن الوجود أن تطمع هى أيضا فى الموضوعية ٠ هذه الفكرة هى فكرة نشاط حر ، وهى فى نفسها ليست مضمونة ٠ وليس الوعى

سوى معرفة مباشرة خالية من النقد ٠ فلو كانت المعرفة العلمية والفلسفية تكشف لنا عن الضرورة المطلقة للأشياء لكنا مضطرين الى الجمع بين معطيات الوعى وبين المظاهر الحسية ٠ ولكن اذا كانت هـــذه الضرورة هى فكرة العلم دون أن تكون شرطه أو مدلوله ، واذا لم يكن هناك شىء يثبت انها حاكمة فى الظاهرات ، فلم لا نكون على حق فى اعتقادنا بأننا نســـاهم فى تحديد هذه الظاهرات ؟

وحينئذ نستطيع أن ندع القوانين العقلية الصرفة التى أرادها كانط، وأن نفترض أن فى صميم الأشياء قوانين ارادة ، مع التســليم بأن من المحتمل أن يكون الذهن والارادة فى الأصل شــــيئا واحدا ٠وعلى هذا النحو نتساق الى التفكير بأن التفرقة بين القانون والوجود ليست آخر الأمر سوى تجريد ٠ والقوانين لا تبدو لنا ضرورية الا لأننا نفصلها تكلفا ، لكى نثبتها أمام نظر ذهننا ، عن الموجودات التى ليست القوانين الا عادات لها ٠

على هذا النحو ينتهى مسيو بوترو الى استخلاص خاتمة درسه، وهى خاتمة تنطوى على فكر رفيع جدًا ٠ وقد لخص فيهـــا للشبيبة التى استمعت له ، وفى كلمات بليغة حارة ، الآراء التى سار على هديها فى هذه الدراسة كلها ٠ رأى أن الفلسفة ينبغى أن تعدل عن العمائر الضخمة التى احرزت لها مجدها فى المانيا ؛ ومع ذلك فلا ينبغى لها أن تحصر عملها فى المشاهدة والتعميم ، فان هذه مهمة العلم ٠ ولكن بين الطرفين المتباعدين، بناء الطبيعة والانحصار فى المشاهدة والتعميم ، هنالك بحث ممكن : البدء من الأشياء المعطيات ، وعلى الخصوص من العلم ، وتحليل شروط ما قد أقر الجميع بأنه هو قوام يقيننا ، والبحث عما يفترضه هذا اليقين ، وعما يسمح به ؛ والسير ، فى هذا الاتجاه ، من معرفة الوقائع ، من العلم الى الميتافيزيقا ٠ وفى هذا البحث سنهتدى بهدى كانط ٠ ولكن لنا الحق فى أن نقول اننا نجد آثار كبار الفلاسفة فى بلادنا أمثال ديكارت ومالبرانش وأوجست كونت ٠ فعند ديكارت من قبل ، الفكر الميتافيزيقى قد وجه اليه التماس من العلم ٠ والفلسفة باعتبارها تفكيرا فى الطبيعة وفى نتاج نشاط الانسان وبوجه خاص فى العلم الذى يقتضى وجودها ، لا تدعى الولاية عليها ، والعلم والعمل لا يدعيان لذاتهما ؛ سواء فى مجال النظر أو فى مجال العمل ، الا الحقوق التى يكفلها نقد صارم ، يكون من هذه الجهة موضحا ومبرزا لكرامة الفكر الانسانى كلها : تلك هى الدراسة التى نراها الآن أكثر مما مضى مشروعة ومؤذنة بأن تكون مثمرة ٠ وهى أخيرا وفقا لروح ديكارت ، ذلك الجهد الذى يرمى الى ترتيب الأشياء على مستوى العقل لكى نتبين أفكارنا بوضوح ونسير فى حياتنا بأمان ٠

القسم الثانى

الجدل الترنسندنتالى

الفصل الأول

كانط والميتافيزيقا

من الحق جدا أن يقال ان الفلسفة لا تستطيع أن تستغنى عن العلوم ، وأنها بغير العلوم تكون أشبه بنفس بغير بدن · ولكننا ننساق من اسراف الى اسراف آخر لو رأينا فى الفلسفة امتدادا للنشاط العلمى فحسب ، ورأينا فيها عملا يزودنا العلم بعناصره كلها · ان شأن الفلسفة كشأن الفن · صحيح أنه لا بد فى الفن من مادة ، ولكن التمثال لا يخرج منها بنفسه ، انه يحتاج الى فنان ، والفيلسوف هو أيضا شيء ذو أثر فى العمل الفلسفى · وللروح الفلسفى أصالته التى تميزه عن الروح العلمى بمعناه الدقيق ، وان الاتحاد المتناغم بين الروح الفلسفى وبين العلم من شأنه أن يخرج فلسفة جديرة بهذا الاسم · وهذا الروح الفلسفى الذى لا يقل لزوما عن المواد التى تقدمها العلوم ، كيف يتاح له أن ينمو الا بالتأمل فى روائع المؤلفات الفلسفية ؟ ان صحبة كبار الفلاسفة تيسر للمرء أن ينمى ما قد يكون لديه من استعدادات فلسفية · ومن هذا الوجه نرى أن دراسة الجدل الترنسندنتالى رياضة عقلية ممتازة · أهى هذا فقط ؟ كلا قطعا : فالمسائل التى تثار فى هذا الباب ــ واقعية الأنا ــ وواقعية العالم الخارجى ، ووجود الله ــ هى أيضا ، وان اختلفت أسماؤها ، مسائل خالدة ، وفيها ولا شك يقوم التأمل الميتافيزيقى الخالص بدور كبير جدا بجانب الدور الذى تقوم به المعرفة العلمية بمعناها الدقيق · واذن ففى الوقوف وقفة طويلة عند هذا الجزء من فلسفة كانط فائدة فعلية محققة الى جانب الفائدة التاريخية · ولنتساءل اليوم ــ اذ ننظر فى الجدل الترنسندنتالى من حيث دلالته العامة ــ ماهى فكرة كانط عن الميتافيزيقا التى يهاجمها ، وهل تتفق هذه الفكرة مع التاريخ ، وهل تطابق الفكرة التى لدى الناس اليوم عن الميتافيزيقا ؟ لاغنى عن حل هذه المسألة كيما يتيسر لنا أن نقدر الى أى مدى استطاع فعلا أن يهدم الميتافيزيقا ، مع التسليم بأن تدليله منطقى .

١

ان من الخطأ أن يقال ان كانط شرع فى هدم كل ميتافيزيقا أيا كان نوعها . انه نفسه سيبنى ميتافيزيقا ، بل سيبنى ميتافيزيقا مزدوجة . فكتاب « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » هــو عنوان المؤلف الذى كتبه فيما بين طبعتى كتــاب « النقد » . لقد وضع أسس ميتافيزيقا الظاهرات ، أعنى البحث عن العناصر الأولانية المتضمنة فى معرفة كل ظاهرة من حيث هى كذلك . ثم أقام ميتافيزيقــا ثانية ، « ميتافيزيقا الأخلاق والعادات » ميتافيزيقــا العمل ، أو نظام الشروط الأولانية للتصرف الأخلاقى .

واذن فلم يرد كانط اطلاقا أن يهدم الميتافيزيقا . ولكن من الحق أن يقال انه انما أراد أن يهدم الميتافيزيقا الكلاسيكية ، الميتافيزيقا القطعية التى سادت فى رأيه بلا منازع، وقصده من ذلك أن يقيم محلها ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا نقدية .

ما الذى يعنيه اذن بهذه الميتافيزيقا القطعية التى شرع فى قلبها ؟

القطعيون فى نظر كانط ــ قوم قد أغراهم ما فى المبادىء الرياضية من خصوبة لا تنفد ، من حيث انها لا تتصل الا بمجردات ، فتخيلوا اننا نجد فى أذهاننا مبادىء من هذا القبيل تجعلنا نعرف أولانيا لا المجردات فحسب ، بل واقع الأشياء نفسه أيضا . ذلك أصل الميتافيزيقا القطعية .

يقول كانط وقد سلك هذا الطريق إن الفلاسفة سرعان ما جاوزوا التجربة . أليس هذا هو ما يفعله الرياضى ؟ يظن الفيلسوف أنه يصــنع شيئا من هذا القبيل حين يستدل ــ بواسطة مبادئه ــ على طبيعة الانية ، وعلى الوجود المطلق للعالم وعلى وجود الخالق ، وكلها أمور ليست موضوعا لتجربة فعلية أو ممكنة .

فالميتافيزيقا القطعية ، فى نظر كانط ، هى اذن فى صميمهــا ميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة . اننا فى نظره نسكن جزيرة يكتنفها من جميع الجهات محيط لا حدود له ، تعوزنا فيه معالم الطريق . والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها سالكة سبيلها .

وهذا الادعاء فى مجاوزة التجربة، هو من وجهة نظر كانط اشد جراة مما ظنه اغلب الميتافيزيقيين لا سيما أهل العصر القــديم . لأن التجربة فى نهاية الأمر عند كانط هى نحن أنفسنا ، هى تمثلاتنا ، هى الأشياء كما تبدو لنا ، هى العالم الذاتى . ولكننا بسبيل أن ننتقل من هذا العالم

الى الأشياء كما هى فى ذاتها ، ومما هو نسبى لطبيعتنا وتكويننا الى ماهو مطلق .

وينتج من هذه الاعتبارات ان الميتافيزيقا القطعية في رأى كانط تريد أن تسير من معلوم الى مجهول بينه وبين المعلوم هوة ، وتريد أن تحصل على علم متعال حقا .

وكيف الوصول الى ذلك ؟ الوصول اليه يكون فى الظاهر بواسطة حدس ذهنى أو ادراك لما فوق الحسى شبيه بادراكنا للاشياء الحسية ، ويكون فى الحقيقة بواسطة استدلالات قد استترت قليلا أو كثيرا وراء هذا الستار الظاهر من الحدس الذهنى ، وهذه الاستدلالات عبارة عن الارتقاء، بواسطة مبادىء حقيقية أو مفترضة ، من الظاهرات الى مبادئها الأولى التى هى فوق الحس .

تلك فى رأى كانط هى الميتافيزيقا القطعية ، من حيث غايتها ومن حيث منهجها وتلك الميتافيزيقا هى التى سيقلبها رأسا على عقب فى الجدل « الترنسندنتالى » .

٢

هل الخصم الذى رآه كانط أمامه هو الخصم الذى يعرضه عليه التاريخ ؟ وهل كانت الميتافيزيقا القطعية حقا عند الأفلاطونى والديكارتى والليبنتزى كما أراد كانط أن تكونه ؟ ألا يكون قد وقع فى أغلوطة الجهل بالموضوع ؟ فلننظر ، مستعينين ببعض الأمثلة ، ما الرأى فى القيمة التاريخية للتعريف الكانطى .

يريد كانط أن تكون الميتافيزيقا الكلاسيكية فى صميمها مجموعة من الاستدلالات ، القصد منها ان تجعلنا ننتقل مما هو حسى الى ما هو فوق الحس ، ومن الذات الى الموضوع ومن شىء الى آخر يخالفه كل المخالفة . ولكن ليس هذا ما نجده عند أفلاطون مثلا أو عند ليبنتز .

لم يسلم أفلاطون ، بين الظاهرة والنومين ، بذلك اللاتجانس المطلق الذى سيدخله « النقد » الكانطى . والظاهرة عند أفلاطون هى صورة الوجود ، هى ظله . ومن الصورة الى النموذج ، ومن الظل الى الموضوع هنالك علاقة طبيعية . وأدق من هذا أن نقول ان أفلاطون كان يرى فى المحسوس خليطا لا عقليا من الأفكار . وكذلك لا يوجد عنده انقطاع مطلق بين الاضطراب والنظام . فالحس موجود كالأفكار على حد سواء انه الأفكار مرتبطة بمحض المصادفة لا تحت تأثير مثال الخير . وكذلك

أقام ليبنتز رابطة اتصال بين المركبات والبسائط ، بين الظاهرات والموجودات ، ولم يرد الا اختلافا فى الدرجة بين التجربة والعقل . واذن فالانتقال من الظاهرة الى الوجود ليس عند أى منهما هو تلك العملية المتعالية حقا التى ينسبها كانط الى الميتافيزيقا القديمة .

ولننظر الآن كيف انتقل ديكارت من الظاهرة الى الجوهر . هل سار من اللامتجانس الى اللامتجانس ؟ كلا . ان الكوجيتو cogito (أنا أفكر) « ماهية » معطاة لنا ، و « سوم » sum (أنا موجود) هى « الجوهرية » ، أى القدرة على حمل المحمولات ، وبعبارة أخرى عدم الحاجة من أجل الوجود الا الى ذاته وبمعونة الله ، اذا كان الأمر يتعلق بجواهر محدودة . فالماهية والجوهرية كلاهما أشياء وأشياء مترابطة . وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الحدين مجتمعان مباشرة فى نظر الحدس العقلى ، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن .

ولندرس الدليل الانطولوجى على وجود الله عند القديس أنسلم وعند ديكارت . يرى كانط ان هنا أكثر مما فى أى موضوع آخر انتقالا من الذاتى الى الموضوعى : ولكن ليس هذا فكر القديس أنسلم البتة فانه انما أراد الانتقال من « الوجود الذهنى » esse in intellectu الى الوجود العينى esse in re فبحث عن استدلال يربط الواحد بالآخر ، أما همزة الوصل بينهما فقد وجدها فى تصور الموجود الأكبر الذى لا يمكن تصور أكبر منه . مثل هذا الموجود لا يمكن أن يوجد فى الذهن وحده ، بل يجب أن يكون موجودا فى الواقع أيضا . الحد الأول « الوجود فى الذهن » قد تضمن من قبل « الوجود » ، واذن فليس هو لا متجانسا بالقياس الى الحد الثانى . ان « الوجود فى الذهن » و « الوجود فى العيان » ضربان من الوجود ونحن بسبيل الربط بينهما . وليس الوجود فى الذهن ، عند فيلسوف واقعى كالقديس انسلم مجرد حالة ذاتية ، وانما هو وجود غير كامل يلتمس جعله وجودا مطلقا .

وقد استعاض ديكارت عن فكرة « أكبر موجود يمكن تصوره » بفكرة الكائن الكامل . وأراد أن يثبت ، بواسطة معياره فى الحق ، ان ذلك الكائن حائز على الوجود . وهو أيضا لا ينتقل من الذاتى الى الموضوعى . انه يثبت أولا واقعية فكرة الله ، ويوضح ان هذه الفكرة هى طبيعة حقيقية ثابتة ، وماهية أبدية . ولذا يضعها بداهة خارج الانية التى تحيا فى الزمان . والاستدلال الذى يأتى بعد ذلك موضوعه الانتقال من الماهية الى الوجود ، أعنى من وجود لا نعلم عنه أنه وجود بالذات الى وجود نعلم عنه أنه وجود بالذات . أى جوهر . واضح اذن ان فكرة الله هنا أيضا هى

حقيقة متميزة عن ذهنى ، شأنها شأن الوجود الذى يطلب اثباته ، والاستدلال لا ينتقل من جنس الى جنس آخر يختلف عنه اختلافا تاما .

واذن فلا يلوح ان كانط قد وضع المشكلة الميتافيزيقية فى الصيغ التى صاغها فيها السابقون عليه . قد كان هؤلاء يذهبون من الوجود الى الوجود ، فجعلهم يذهبون مما هو عندنا الى ما هو فى ذاته ، من اللامتجانس الى اللامتجانس · أهذا غفلة منه ؟ كلا بل انه فسر الميتافيزيقا التقليدية وفقا لمذهبه · زعم أنه قد رد المشكلة الميتافيزيقية الى حدودها الصحيحة ، المتفقة مع طبيعة الأشياء نفسها ، وأنه قد صعد الى المنبع والمصدر المشترك لجميع الحجج التى ساقها الميتافيزيقيون من قبله . وبدا له انه يعيد بناء الميتافيزيقا كما هى موجودة بالفعل فى الذهن الانسانى . ولكن ما حكمنا على هذا الفعل فى اعادة البناء ؟ انقول انه أصيل ولكنه شخصى ، أم نسلم بأنه يعيد اقامة حقيقة الأشياء المحجوبة فى المذاهب السابقة على مجىء « النقد » ؟

٣

يبدو أن الفلسفة اللاحقة قد جعلت الحق فى جانب كانط · ألم توضع المشكلة الميتافيزيقية ، منذ أن ذاع « نقده » ، فى نفس الحدود التى أرجعها اليها ؟ ألا نسمع كل يوم كلاما عن الميتافيزيقا بأنها ادعاء تخطى التجربة والخروج من أنفسنا لبلوغ ما فوق الحس والمطلق ؟ ألا نسلم بأن فضل كانط هو أنه قد أعاننا على أن نرى أن عملية متعالية ينبغى أن يقوم الذهن بها لحل المشاكل الميتافيزيقية ؟ من المؤكد بوجه عام أن عالم التجربة يعتبر مجالا محددا ومغلقا وانه ينسب الى الميتافيزيقا الطموح الى القفز من هذا المجال الى مجال آخر لا يمت اليه بأى صلة · ان نفس برامج الفلسفة للتعليم الكلاسيكى عندنا قد سيطرت عليها هذه الروح . وقد اعتاد الناس رويدا رويدا أن يوحدوا بين التجربة والعلم ، وسلموا بأن العلم مستكف بنفسه ، ولكن الميتافيزيقا تريد أن تجاوز حدوده .

اذن فيبدو ان كانط قد اكتشف حقا الحدود الصحيحة للمشكلة الميتافيزيقية · ولهذا فان تفنيده قد أصاب الهدف . لقد تساءلنا عما اذا كان يجوز اتهامه بالوقوع فى أغلوطة الجهل بالموضوع · لكن يبدو على العكس أن الواجب أن يقال انه محق فى صميم الأمر ، وان الميتافيزيقات لما لم تكن فى الحقيقة ما أرادت أن تكون ، فقد تعين ، لنقضها نقضا حتميا ردها الى ما هى عليه فى واقع الأمر ·

لكن أنحن على يقين من أننا أحسنا صنعا فى تتبع كانط فى هذا الصدد ؟

لنلق نظرة على الطريق الذى سلكته الفلسفة منذ أن سيطرت فكرة كانط عن الميتافيزيقا القطعية . انقسم المفكرون الى فريقين : الوضعيين والمتصوفين . والسبب الحقيقى لهذا التعارض فى صورته الراهنة هو من غير شك المذهب الكانطى . اذا كانت فلسفة التجربة تكفى نفسها ، واذا كانت ميتافيزيقا الوجود غير متضمنة فيها ، بل لا يمكن الا أن تضاف اليها من الخارج ، فالذهن أمام موقفين ممكنين : أحدهما هو التزام التجربة ، والثانى هو الخروج منها بالعاطفة والحماسة والخيال .

هذان الموقفان ، عند فيلسوف حقيقى ، متشابهان ، لأن مجال الفلسفة بمعناها الدقيق واحد من الناحيتين وما يضيفه المتصوف اليه لم يعد من شأن الفلسفة .

لكن هذا التشويه للفلسفة الذى ارتضاه الفريقان يحملنا على التفكير والتساؤل عما اذا كان من اللازم التسليم بالتعريف الكانطى لميتافيزيقا الوجود .

فهل التجربة تكون ، من وجهة نظر الفيلسوف ، عالما يكفى نفسه ، وعالم ما فوق الحس ، اذا وجد ، يوضع فى طبقة أعلى منه ؟

لنسأل ما الذى ساق كانط الى هذا التصور ؟

انها فكرته عن العلم النيوتونى . لقد تراءى له نيوتن وقد حل مشكلة معرفة الطبيعة بمعان « أولانية » ذات يقين مطلق يصدق على الأشياء الواقعية . واذ بدأ كانط من وجود مثل هذا العلم الذى لاح له أمرا واقعا ، أخذ يبحث عن شروطه ووجد ان هذا العلم لا يكون متعقلا الا اذا كانت الموضوعات الخارجية هى تمثلاتنا نفسها ، وقد ارتبطت على نحو يجعل وجداننا ممكنا . ومن هنا جاءت فكرة « المثالية الترنسندنتالية» التى استعاض بها كانط ، فى جرأة عظيمة ، عن جميع تصورات من سبقوه عن علاقات الأشياء بالذهن .

لكن هل نستمسك الآن بالتصور الكانطى للعلم النيوتونى ؟ أما زلنا نعتقد بوجود تطابق محكم بين ما يأتى لنا من أنفسنا وما يأتى لنا من الخارج ؟ يبدو أننا كلما أمعنا النظر فى الأمر وجدنا الهوة بين الموضوعات الرياضية بالمعنى الدقيق وبين موضوعات التجربة تزداد اتساعا . صحيح ان بين العالم الرياضى والعالم الفيزيقى تعاونا متبادلا .. ولكنهما باحثان

لكل منهما منهجه، وكل منهما غيور على استقلاله . اننا مضطرون الى أن نختار بين الدقة والموضوعية .

واذا كان الأمر كذلك فان النتيجة التى انتهى كانط اليها لم تعد تفرض نفسها علينا ، ونحن نستطيع ، دون أن ننزل عن التقدم الذى أصابته فكرة الميتافيزيقا على يديه ـ أن نقتبس شيئا من آراء السابقين عليه ·

العلم سابق على كل ميتافيزيقا من حيث وسائله فى الاستقصاء ، ذلك لأنه من هذا الوجه لا يحتاج الا الى الرياضيات والى التجربة · ومن جهة النظر هذه تكون نظرية كانط هى النظرية الصحيحة · ولكن العلم لم يعد يعتقد ببلوغ هذا اليقين الموضوعى المطلق الذى كان يجده كانط فى فلسفة نيوتن . وبعبارة أخرى ، لم يعد لدينا ثمة تطابق بين العلم والوجود . أن علمنا مستكف بنفسه فى وسائله فى الاستقصاء لا فى تقدير المدى الذى تصل اليه نتائجه · والعلم متأرجح بلا انقطاع فى سيره من التجربة الى الرياضيات ومن الرياضيات الى التجربة ، ولذلك فهو لم يعد يستطيع ان يثبت أن نتائجه تنطبق تمام الانطباق على الحقيقة المطلقة .

ولكن اذا كان الأمر كذلك فلا يستطيع الفيلسوف أن يقتصر على اتخاذ وجهة نظر المعرفة والوعى باعتبارها وجهة نظر مستكفية بنفسها ، بل لا بد له من أن يتخذ وجهة نظر الوجود باعتباره مبدأ مشتركا للمعرفة والانتاج ·

وعندنا ان وضع المشكلة الميتافيزيقية على الوجه الآتى :

ان الموجود ، أو ما هو معطى ، لا يرد الى تصوراتنا ردا تاما · وليس فى امكاننا أن نعرفه معرفة شبيهة بمعرفة الرياضيات التى يؤول كل شىء فيها الى أفكار · واذن فكأن الوجود كما هو معطى لنا ليس موضوعا للفكر فحسب بل يفترض أيضا شيئا يشبه ما نسميه « الفعل » ·

واذن فيشبه أن تكون الميتافيزيقا مجهودا للاهتداء الى تلك الطبيعة العميقة المطلقة للأشياء التى لا يعطينا العلم عنها الا جانبا من جوانبها وجزءا من أجزائها · ان العلم لا يستطيع أن يتمثل هذه الأشياء تمثلا تاما ، ويبقى شىء يخرج عن متناوله ، وهذا الشىء هو ما تحاول الميتافيزيقا أن تعرفه ·

فهل الميتافيزيقا ، اذا تصورناها على هذا النحو ، لا تعدو أن تكون عودا الى الميتافيزيقا القديمة ؟ كلا ، لأن الميتافيزيقا القديمة كانت تدعى انها هى والعلم الكامل شىء واحد ، لقد كانت هى نفس علم الوجود · ففى ذلك الحين كان كل علم خليطا من العلم بمعناه الدقيق ومن الميتافيزيقا ·

وقد كان من الميسور ، باصطناع التحليل وحده ، أن يستخرج من العلم العنصر الميتافيزيقي الذى كان مفروضا أنه يتضمنه • أما نحن فلم نعد نستطيع استخراج الميتافيزيقا من العلم ، لأن العلم فى عصرنا لم يعد ميتافيزيقا أو هو يسرع الى الا يكون كذلك فى أى مرتبة من مراتبه .

فهل نجعل مجال الميتافيزيقا خارج العلم ؟ كلا ، لأن مانبحث عنه، أى الطبيعة العميقة للأشياء ، ووحدة الحياة والقانون ، انما هو فى الواقع، مع جانب الاشياء الذى ينظر فيه العلم ، شيء واحد . فاذا اقمنا انفسنا خارج العلم لم نشيد الا أبنية وهمية لا وجود لها • والعلم لا ينطبق على الواقع ، ولكنه أضبط ما نملك من تمثيل لذلك الواقع •

واذن فالميتافيزيقا ليست فى العلم ولا هى خارج العلم • ان لهـا مكانها بجانب العلم ، وبينها وبينه رابطة خاصة • ان وظيفتها أن تقبض على الوجود بتمامه وفى جملته ، شأنها فى ذلك كشأن الاحساس نفسـه أو الشعور ، ولكن مع النور • انها ستمضى فى الانتفاع بمعطيات العلم • وكيف ذلك ؟ قطعا لن يكون سبيلها الاقتصار على تعميم نتائج العلم . فان فلسفة كهذه لا تعدو أن تكون علما مهجنـا بدون قيمه حقيقية ، فلسفية كانت أو علمية •

ولكن لدينا مصادر أخرى للمعرفة غير مصادر العلم الوضعى • اننا نعرف عن طريق الوعى وعن طريق العقل وعن طريق احساسنا بالحياة وبالواقع • وفى الأديان وفى الشعر وفى الفن والادب تعبير عن حدوسنا• سنمضى معتمدين على هذه المعطيات الواقعية مع انهـا خارج العلم ، ونستخدم المنهج الجدلى المنطقى، فنوجه الأسئلة الى العلم، نسأله الى أى مدى يمكن أن نقبل ايحاء الوعى وايحاء العقل ، والى أى مدى يمكن أو لايمكن التوفيق بينهما وبين قوانين الطبيعة . والمطلوب هو مواجهة هذه المعانى بالمعارف العلمية . وهى مهمة شبيهة بالمهمة التى نسبها «بيكون» الى العلم، بازاء الطبيعة. وقد كان يقول: لاينبغى أن نقف مكتوفى الأيدى منتـظرين أن تعلمنا الطبيعة قوانينهـا ، بل ينبغى أن نكثر من سؤالها وأن نرغمها على الاجابة . وعلى هذا النحو توجه الميتافيزيقا الأسئلة الى العلم • انها لا تستطيع بنفسها أن تعطى قيمة علمية لمطامحها ، ولكنها تكون قد دعمتها تدعيما كافيا لو أنها أثبتت اتفاقها مع الذهن ومع الأشياء•

وعلى هذا النحو لا يكون الميتافيزيقى ، فى موقفه من العلم ، فى حالة انفعال سلبى ولا فى حالة تمرد ايجابى • بل يكون فى موقفه محتفظا بأصالة فكره واستقلاله ، انه يطيع العلم كمـا ان الانسـان الحر يطيع القانون •

الفصل الثانى

مهمة الجدل الترنسندنتالى

ما مكان الجدل الترنسندنتالى من النقد فى جملته ؟ وما صلته بالاستيطيقا والانالوطيقا الترنسندنتاليتين من جهة ، وبالمذهب العملى من جهة أخرى ؟

ليس من الواضح لأول وهلة أن الجدل الترنسندنتالى جزء مقوم للمذهب ، فهو مؤلف من قطع كتبت فى فترات مختلفة وتتفاوت فى احكام الربط بينها . وهو يبدو لأول وهلة نوعا من التصنيف : فان نقد الأدلة على وجود الله موجود من قبل فى مؤلف يرجع الى سنة ١٧٦٣ وعنوانه : «فى الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله» ، جاء فيه ان الوجود لا يمكن اعتباره محمولا . ونحن نعلم ان هذه احدى الحجج الأساسية الواردة فى باب الجدل . أما دليل العلل الغائية فقد تناوله الكتاب بنقد شديد يشتمل على أهم ما سنجده فى الجدل . صحيح أن كانط كان حينئذ لا يزال يسلم بدليل انطولوجى على وجود الله ، دليل مؤداه أن الممكن يقتضى الوجود ، ولم يكن المبدأ النقدى قد ولد بعد . ويمكن أن يقال ان النقائض هى أيضا قطعة للوصل . فهى ترجع الى سنة ١٧٦٩ وهى بهذا سابقة بسنة على المقالة الافتتاحية التى يمهد بها كانط لعمله النقدى . وهى لم تظهر فى التخطيط الذى رسمه عام ١٧٧٨ .

أما أغاليط العقل الخالص ، أى النقد الموجه الى « الكوجيتو » فهذا جزء لم يكتبه كانط الا فى فترة اعداد النقد ، ولكنه تناوله بالتعديل فيما بين الطبعتين الأولى والثانية ، مما جعل « شوبنهور » يقول : ان الطبعة الثانية اذا قورنت بالطبعة الأولى كانت أشبه بالمبتور الساق وضعت له ساق من خشب . وهو يقول انه قد بدأ بقراءة الطبعة الثانية ، حتى اذا بلغ هذه النظرية لم يجدها متفقة مع سائر نظريات الكتاب ، فلما اطلع على الطبعة الأولى اعترته دهشة عظيمة لما وجد فيها من تجانس تام .

وبدا له أخيرا أن مقدمة هذا الجدل قد كتبت فى آخر لحظة وعلى عجل ٠

والآراء مختلفة فى قيمة الجدل الترنسندنتالى ٠ فيرى له البعض شأنا عظيما ويراه البعض تذييلا ٠ أهو ذو جدوى بعد الاستيطيقا والأناليطيقا ؟ ألم تكتمل النظرية حين بسط كانط ، فى نهاية الانالوطيقا ، تمييزه بين الظاهرات والنومين ؟ فالجدل الترنسندنتالى ، بناء على هذه الملاحظات ، ليس جزءا متمما للمذهب ٠ وآخرون يخالفونهم فيرون أن الجدل الترنسندنتالى كان بذرة المذهب كله ، وان اتجاه فكر كانط فى سنة ١٧٦٩ قد تغير تغيرا تاما مفاجئا بتأثير اكتشاف النقائض ٠

ولننظر الى الجدل من حيث صلته بالفلسفة الأخلاقية ٠ وهنا تبدو هذه الصلة فى صورة تناقض حقيقى ٠

فالجدل الترنسندنتالى يلغى معرفة الانية ، ومعرفة واقعية العالم ، ومعرفة وجود الله ، فى حين أن الأخلاق الكانطية تستلزم الاعتقاد بالحرية وبالله وبالخلود ٠

واذن فالجدل الترنسندنتالى من النوافل حقا ، أو يجب أن يقال انه كان من قبيل التناقض الغريب الذى يرجع الى تربية كانط الخشوعية ، أن يبذل الجهد لكى يعيد بناء المعارف التى هى فوق الحس ، وذلك فى النطاق العملى ، بعد أن هدمه فى النطاق النظرى ٠ على أن كانط نفسه يبدو للناس متنقلا من أحد المذهبين الى الآخر بأخلاق منطقية لا غبار عليها ، لأنه يكتب فى الجدل على وجه التحديد : « لننصرف الآن الى تمهيد وتقوية الأرض التى لابد أن تحمل البناء الفخم ، بناء الأخلاق » ٠

١

هل كان اكتشاف الجدل الترنسندنتالى فى تاريخ الفكر الكانطى حدثا أم ثورة ؟ لقد تجلت الروح النقدية فى خصائصها العامة مبكرة لدى كانط ؟ فنحن نراه فى مؤلفاته الأولى مذهولا بازاء ماورد فى المذاهب من تناقضات ، راغبا فى الوقوف على مصادرها ٠ نجده منذ سنة ١٧٤٧ فى كتابه « خواطر عن التقدير الصحيح للقوى الحية » يقابل بين نظريتى الديكارتيين والليبنتزيين حول قياس قوى جسم يتحرك ، محاولا التوفيق بينهما ٠ وقد كان يبلغ من العمر حينئذ ٢٣ عاما ٠ ونجده فى مؤلفه « المونادولوجيا الفيزيقية » ــ الذى أنكره فيما بعد ــ يضع نقيضه الدعوى التى هى قوام النقيضتين الأوليين : التقابل بين الهندسة والفلسفة الترنسندنتالية ، أى بين التجربة والمنطق ، بين الحدس والتصور ٠ وهو

يرى أن الرياضيات تفترض أفكارا معينة يجدها الفيلسوف غريبة لا معقولة : مثال ذلك فكرتا اللامتناهى والمتصل · فهل يضحى كانط بوجهة من وجهتى النظر لمصلحة الأخرى ؟ كلا · فللرياضيات يقينها ، كالفلسفة الترنسندنتالية والمسألة هى ادراك الاتفاق بين المبحثين · وهو يقول : « ان الجمع بين كلاب الصيد والخيول لأهون مشقة من الجمع بين الفلسفة الترنسندنتالية والهندسة ، ومع ذلك فلا مناص من الابقاء على هذين الضربين من المعرفة ومن التوفيق بينهما » .

وفى سنة ١٧٦٤ نشر كانط رسالة عنوانها : « البحث فى بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعى والأخلاقى » ، وقد قام فيها بدراسة مستقلة مستفيضة لما بين الفلسفة والرياضة من تعارض ، وقد أحصى فيها بعناية جميع خصائص العلمين · وقد لاح أن البحث ينتهى الى وجوب الاختيار بينهما ، لكنه لم يحفل باستخلاص هذه النتيجة · فمن الواضح أن كلا العلمين محبب الى نفسه على حد سواء · والسبيل التى يسلكها فى التوفيق بينهما جديرة بالملاحظة .

أجل لقد كان صميم فلسفة « ليبنتز » التوفيق بين « هوبز » وأرسطو ، بين القدماء والمحدثين ، بين « لوك » وديكارت ، بين « بيل » و «اسبينوزا» · ولكن منهج «ليبنتز» منهج تحليل يفضى الى ابراز الوحدة الحقيقية من وراء الكثرة الظاهرة ـ فكان كلا المذهبين المتقابلين يوشك على هذا النحو أن يفقد من أصالته جانبا كبيرا أو صغيرا · ولكن كانط نهج منهجا مختلفا عن ذلك جدا ، كان يريد أن يحفظ لكل واحد من الضدين خصائصه الذاتية · استبعد فكرة المجاملات أو الترضيات المتبادلة ورأى ان من الاسراف البحث عن الواحد وراء المتعدد · فمنهجه تأليفى وليس تحليليا · اذا وجد الفيلسوف موضوعات فى ظاهرها متناقضة فان مهمته أن يبقى على دلالتها الخاصة بها ، وأن يلتمس وسيلة للجمع بينها عن طريق مبدأ أعلى يؤلف بينها ·

ان أحدا لا يشك فى أن اكتشاف النقائض فى عام ١٧٦٩ حادث له شأن عظيم · والمؤرخون مجمعون على القول بأن الاكتشاف كان له أثر حاسم على مجرى تأملاته ·

فقد حدد نظريته عن مثالية المكان التى هى أساس النقد · ولكن يترتب على ما رأيناه منذ هنيهه أن هنالك تطورا لا ثورة ·

ولكن الا يبدو مع ذلك ان ملاحظة ما ينطوى عليه العقل الخالص من نقائض من شأنها أن تقلب راسا على عقب المعتقدات الأخلاقية والدينية

عند كانط ؟ لقد كان يمكن أن تؤدى الى هذه النتيجة لدى ذهن آخر غير ذهن كانط . ولكن تاريخه العقلى فى جملته يدل على أن النقائض عنده لا يمكن أن يكون لها مثل هذه الدلالة .

كان يغلب على فكر كانط فى كل حين اعتقاده فى يقين العلم ويقين الأخلاق . وقد لبث هذان المعتقدان قائمين بعد الكشف عن النقائض كما كانا قبله ، والمشكلة التى تعرض له الآن ، تبعا لاتجاهه العقلى ، هى التوفيق بين العلم والأخلاق تحت رعاية النقد نفسه . وليس هناك ما يبرر الشك فى صدقه حين قال ان نوعا من الانسجام والتدبير الالهى قد جعل القضاء على الميتافيزيقا النظرية مميزا فى عالم الظاهرات قانون التسلسل الضرورى للعلل والمعلولات ، ومفسحا المجال ، فى عالم آخر ، أمام الحرية والأخلاقية الحقة . « لقد كان على أن أهدم العلم النظرى ، علم المطلق ، لكى أفسح مكانا للاعتقاد العملى » .

وهكذا يتبين أن الجدل ، معتبرا من وجهة النظر التاريخية ، ليس جانبا منفردا من البناء منعزلا عن مجموع الأجزاء ، وان اتفاقه فى غير تكلف مع الجزء المتأخر من فلسفة كانط كاتفاقه مع الجزء المتقدم . ولكنا نظرنا حتى الآن فى تاريخ فكر كانط وقصده . فما حكمنا على صلة الجدل بجملة العمل النقدى ، اذا ما التزمنا الناحية النظرية ؟

٢

هل الجدل فى واقع الأمر ، بالقياس الى ما تقدم ، تكملة ضرورية أو تذييل لا جدوى له ؟

ذهب بعض النقاد ، ومن بينهم « ترندلنبرج » الى أن الجدل الترنسندنتالى وحده لا يفى بالغرض منه ، وهو اثبات مثالية المكان ، وان النقائض تزوده فى هذا الصدد بتكملة ضرورية للدليل . ويقول « ترندلنبرج » ان علم الحساسية (الاستيطيقا) الترنسندنتالية يلخص فى هذه القضية : «الأولانية تتضمن المثالية» . ولكن هذه النتيجة ليست ضرورية فالأولانية يمكن أن تتلاءم تمام الملاءمة مع الموضوعية كما تتلاءم مع الذاتية أو المثالية .

وليس من المؤكد أننا نجد فى الاستيطيقا الترنسندنتالية ما يرفع الاعتراض رفعا تاما . ولكنا لانعتقد مع ذلك ان الجدل الترنسندنتالى يقوم بمهمة التكملة للتدليل . انه يزودنا ببرهان خلف هو تأكيد للبرهان الوارد فى الاستيطيقا الترنسندنتالية . ولكن من حيث أن الأمور قد

بحثت فيه من وجهة نظر أخرى ، فلا سبيل له الى أن يملأ ثغرة فى القسم الأول ، ان كان لمثل هذه الثغرة وجود • ومن المحقق أن كانط انما كان يهدف الى اعتبار الاستيطيقا كافية بذاتها • فلننظر الآن ما مصدر قوة الاستيطيقا الترنسندنتالية فى نظره ؟

لقد سلم كانط تسليما تاما بأن « الأولانية » فى ذاتها يمكن أن تتلاءم مع الموضوعية الترنسندنتالية أو الشمول المطلق • وقد بلغ من بعده عن التوحيد بين الأولانية والذاتية ان سلم بأن للمقولات فى ذاتها قيمة شاملة على الاطلاق . ولكنا اذا أردنا ان نطبقها على حدوس لنحصل على معرفة عيانية لم نستطع أن نفهمها على معنى موضوعى من الناحية الترنسندنتالية •

ولكن الاستيطيقا الترنسندنتالية لا تقتصر على اثبات أن المكان والزمان عنصران أولانيان ، بل تثبت أيضا أنهما « صورتان » و « حدسان أولانيان » ، وتلك هى النقطة الحاسمة عند كانط • ومثل هذه الخاصية ما كان ليمكن تفسيرها لو كان المكان والزمان شيئا آخر غير صورتين للحساسية • ان ما يميز المكان والزمان هو أن خواصهما لا يمكن بأى حال أن تستخلص من مقولات الذهن • والرياضة لا يمكن اعتبارها مجرد ترق خاص للمنطق العام كما أراد ليبنتز لها أن تكون • ولذلك بين كانط فى التباس قضايا (١) العقل الخالص أننا لو نظرنا الى الأشياء من ناحية الفهم الخالص لوجدنا أن الشيئين اللذين لا يمكن التمييز بينهما انما يكونان شيئا واحدا ، لأنهما موضوع تصور واحد • ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمكان ، بعالم الحدس • واذن فالمكان يتدخل باعتباره شرطا لواقعية الظاهرات الحسية • ومن ثم فالصفات الرئيسية للطبيعة الحسية لا ترد الى مقولات الفهم • ولكن المقولات تمثل الكلى واذن فالمحسوس لا يرد الى الكلى ، انه يمت الى جبلة الذهن الانسانى • ما دمنا بصدد أولانية صورة لا يمكن تصورها الا باعتبارها واقعة ميتافيزيقية ، باعتبارها شيئا معطى ولا ترد الى الكلى ، فليس من حقنا أن نرفع المكان والزمان الى مقام الحقائق الترنسندنتالية •

ولعل فى المقارنة التالية ما يعين على الاحاطة بتفكير كانط • لو أن امرءاً أراد أن يقوم بعمل بباعث من بواعثه الداخلية البحتة ، وبدون اعتبار للظروف الخارجية : فان هذا العمل يكون من شأنه هو وحده ، ومن غير المعقول أن تقوم به الموجودات الأخرى على حد سواء • والمكان كذلك ضرب من الوجود لانعرفه الا على انه تبع لجبلة العقل الانسانى •

(١) Amphibolie

وليس فى استطاعتنا أن نرده الى شىء يتصف بالكلية • فليس لدينا اذن سبب يدعونا الى افتراض أن المكان موجود فى الخارج ، وليس ثمة حدس غير عقلى يمكن أن يزودنا بمعرفة كلية حقا • وكل ما ينطوى عليه حدسنا للمكان من شمول انما هو شمول نسبى مرجعه الى الذهن الانسانى •

واذن فهناك من الأسباب المعقولة ما يحمل على القول بأن الاستيطيقا الترنسندنتالية كافية بذاتها • والأمر كذلك فيما يتعلق بالتحليل (الانالوطيقا) •

يريد التحليل الترنسندنتالى أن يبرهن على أن الفهم لا يمكننا من النفاذ الى عالم الأشياء فى ذاتها ، ومثله فى ذلك مثل الحساسية • وها هنا أيضا يبدو أن الجدل ، عندما يبين كيف أن المعرفة المزعومة بالأشياء فى ذاتها تؤدى الى نقائض تستعصى على الحل ، يحمل تكملة للبرهان لا غنى عنها . ولكن البرهان ، فى رأى كانط ، كاف بذاته . ان مقولات الفهم ، منظورا اليها فى ذاتها ، لا تتألف منها معارف بل انحاء للربط فحسب ، فهى اذن تفترض مادة . ولابد ، لكى تقدم هذه المقولات معارف ايجابية أن ترتبط بحدوس فهى فى ذاتها فارغة •

ولو كنا نملك حدوسا عقلية أو كلية لحصلنا حينئذ على معارف موضوعية تنصب على المطلق • ولكن هذا الحدس ينقصنا • فما دليل كانط على ذلك ؟ يبدو فى أكثر الأحيان أنه يقتصر على المشاهدة البحتة ، ومع ذلك نجد فى كثير من المواضع نوعا من البرهنة • ويبسط كانط رأيه فيقول : اننا مهما نبذل من جهد لكى نستخلص من تصوراتنا معارف وضعية ، مؤدية الى كثرة شبيهة بكثرة الحدس الحسى فما نحن ببالغيها • حاول أن تستخلص من كوجيتو ديكارت ــ وهو أداة كل التصورات تعريفا للنفس ، تجدك قد أضللت نفسك فى متاهة التجريد .

لكى أستطيع أن أقول « أنا أفكر » cogito (وهو كل ما يزودنى به فهمى) يلزم ويكفى أن تنطبق مقولاتى على حدوسى الحسية ، لأنه يلزم ويكفى أن أجعل نفسى مقابلا لموضوع ، والموضوع بالنسبة الى لا يمكن أن يتقوم الا من حدوسى التى تربطها قوانين فهمى •

ولكن اذا كانت البرهنة على المثالية الترنسندنتالية قد أعطيت برمتها فى الاستيطيقا والانالوطيقا ، أفلا يكون الجدل الترنسندنتالى محض تذييل أو محض تأكيد بطريق الاختبار غير المباشر ؟ ليس هذا من الحق فى شىء •

فقد عرفنا أن المنهج العام الذى يسلكه كانط يعمد الى الشروع من وقائع عقلية يراها ثابتة كل الثبوت ، والى البحث عن دلالتها وعلاقتها : فوجود العلم فى صورته الرياضية والفيزيقية واقعة من هذه الوقائع ، ووجود الميتافيزيقا واقعة أخرى ، وينبغى تفسير وجود الميتافيزيقا على نحو ما فسرت الاستيطيقا الترنسندنتالية امكان الفيزيقا الخالصة وهذا داخل فى الخطة العامة للكتاب « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة » . ذلك هو عنوان القسم الثالث من كتاب « التمهيدات » ۰ ولكن الميتافيزيقا ، تبعا لما تقدم ، ليست الا أستاذة للضلال ۰ فاذا ما تم التصديق على هذا كان على الفيلسوف أو يفسر هذا الوهم ۰ ان وهما بلغ من رسوخه هـذا المبلغ لابد أن تكون جذوره ممتدة فى الطبيعة الانسانية ذاتها ۰

من يدرى لعلنا حين نبحث عن علة وجود الميتافيزيقا نعرف عقلنا معرفة أعمق ۰ نعم اننا لن نكشف فيه ملكة المعرفة بالأشياء كما هى فى ذاتها ، ولكن لعلنا ان لم نميز فيه معارف أن نتبين فيه حاجات لم يظهرنا عليها تحليل شروط التجربة والعلم . وعلى هذا النحو تتخذ كلمة العقل، الى جانب كلمتى الفهم والحساسية ، معنى خاصا فيه مشابهة للمعنى الذى أضفاه عليه الميتافيزيقيون ۰

ولنفحص الآن عن علاقة الجدل الترنسندنتالى بالمذهب الأخلاقى ۰ فهل للمذهب الأخلاقى اهتمام به ، وهل كان واجبا على كانط الأخلاقى أن يهتم بالنتائج النظرية ؟

يرى بعض النقاد أن كانط من حيث هو أخلاقى رجل يختلف عن كانط من حيث هو عالم . فهو قد تربى على مبادىء الخشوعية وبقى فى صميمه متصوفا ۰ والمذاهب الأخلاقية عنده تستند الى مبادىء خاصة بعيدة كل البعد عن العلم ۰ ألم يكتب فى سنة ١٧٨٢ : « ان ما ينبغى علينا فعله هو الشىء الوحيد الذى نحن على يقين منه » ؟ ومدام «دوستايل» فى كتابها « ألمانيا » قد رأت فى الفلسفة الكانطية رد فعل من العاطفة على الاتجاه العقلى ۰ غير أن كانط قد عارض مثل هذا التأويل لمذهبه أشد معارضة ، وأعلن حربا لا هوادة فيها على ما يسميه شعوذه أى الوجد والحلم وشطط الخيال اذا وضعت محل العقل ۰ ولقد بحث منذ باكورة مؤلفاته عن دعامة لنظرياته الأخلاقية أرسخ من العاطفة . ولئن يكن قد خضع لتأثير «روسو» عليه فانه أبى أن يتابعه فى إعلائه من شأن العاطفة . ونراه فى رسالته عن « الجميل والجليل » ، تلك الرسالة التى استوحى فيها روسو ، يطيل الفحص عن الشعور الأخلاقى لكى يكتشف فيه مبادىء صحيحة ۰ لا ينبغى أن نخلط

بين التصوف وبين جميع المذاهب التى تلتمس للأخلاق نقطة ارتكاز خارج مجال العلم الطبيعى • وقد التمس كانط مبدأ الأخلاق خارج مجال المعرفة النظرية ، ولكنه انما التمسه صراحة فى العقل وفى العقل وحده • ذلك أن العقل عنده يجاوز العلم ، والجدل الترنسندنتالى على وجه التحديد هو الذى يعطينا الدليل على هذا حين يميز بين العقل بمعناه الدقيق وبين الحساسية والفهم • فالعقل ، الذى يجلوه هذا القسم من النقد ، هو الدعامة التى ترتكز عليها الأخلاق •

ولكن أليست ملاءمة هذه الأخلاق للقطعية أكثر من ملاءمتها للنقدية؟ ان أخلاقا تستلزم الابقاء على معانى الحرية والله والخلود ألا تقتضى أن تكون هذه الموضوعات مما يمكن أن يعرف ؟

لم يكن كانط مطمئنا الى « القطعية » منذ باكورة تفكيره • فهذا المذهب يثبت عقائد الأخلاق ، ولكنه يثبت أيضا مذاهب المادية والطبيعية والجبرية • هذه الأدلة كلها ألا تتحطم فيما بينها ؟ أليس من الخطر أن نعلق الأخلاق على مذاهب واهية الى هذا الحد ؟ أليس معنى هذا أننا نجعل ما هو أكثر يقينا تابعا لما هو أقل يقينا ؟ ثم اننا حتى وعلى فرض تسليمنا بأن حجج الميتافيزيقا القطعية وحدها هى السليمة فاننا لن ننجو من الحيرة فى أمر بداهتها نفسها • كأن الله والأبدية بجلالهما الرهيب قد أصبحا ماثلين أمام أبصارنا فتبهرنا هذه العظمة وتسحق ارادتنا حتى نغدو كالدمى التى تتقن الحركة والايماء وان كانت لا تقوى على التفكير ولا على الحياة • ان الحرية والاستقلال الذاتى شرط للارادة الخيرة والاستحقاق والحياة الأخلاقية • وهذا الشرط لا تستطيع القطعية الوفاء به ، لأنها تخضع الأشياء جميعا للضرورة • ولكنه على العكس مكفول فى مذهب يضفى الذاتية على عالم الضرورة ويحفظ للأشياء طبيعتها المطلقة •

ولكن اذا كان الأمر كذلك ألا ينتظر أن يرتبط الجدل الترنسندنتالى بالأخلاق ارتباطا يبدو معه أنه انما ألف لكى يجعلها ممكنة ؟ وهل فكر كانط بحرية علمية وافية أم أورده فقط للدفاع عن القضية ؟

اذا صح أن كانط انما هدم الميتافيزيقا القطعية من أجل الأخلاق ، فغريب أن نجد كثيرين من النقاد يحكمون بأن ما يذهب اليه كانط من قضايا ميتافيزيقية انكارية متعارض مع تأكيداته الأخلاقية • أن فكر كانط يتجه يقينا الى النظر فى كل من العلم والأخلاق على حدة ، ثم التماس السبيل الى التوفيق بينهما • فما كان أعظم فرحته ، وقد بلغ هذه المرحلة من بحثه ، اذ تراءى له أن النقد بعد أن سار به الى غايته ، على نهج علمى دقيق ، قد أدى الى اقامة جسر يصل بين العلم والأخلاق

والى تأسيس الأخلاق على العقل نفسه ! قد يقـال انه انما تأثر فى ذلك بالنزعة العقلية السائدة بين الناس فى عصره ، نزعة تميل الى الاعتقـاد بأن عناية أبوية قد أبدعت تدبير الأشياء .

لا مراء فى أن ملاحظة هذا التوافق بين العلم والأخلاق كانت فى نظره أحسن دليل على وجود هذه العناية . وهو يقول : « ان الحـكمة الزاخرة التى تحفظ علينا الوجود ليست أقل استحقاقا للتبجيل من أجل الأشياء التى منعتها عنا ، منها بسبب الأشياء التى أسبغتها علينا » . ومن ثم كانت رؤيته لهذا الانسجام المعجز سببا لأن يصف كل شىء بأنه حسن ، ولقد كانت هذه الفكرة عنده اعتقادا راسخا : ففى ختام حياته ، حين زايلته قواه ؛ كانت كلماته الأخيرة : « هذا حسن ! » .

الفصل الثالث

الوهم الترنسندنتالى

١

« الوهم الترنسندنتالى » خطأ من أخطاء العقل بمعناه الدقيق ، يريد كانط أن يفضح أمره ، ولكنه يسلك طريقا سلكها من قبله ديكارت واسبينوزا وليبنتز ، فلا يقف عند اظهار الخطأ وتفنيده ، بل يتجاوز ذلك الى الفحص عن علته وعما اذا كان يخفى فى طياته سرا من الحقيقة ـ على هذا النحو رأينا ديكارت يرجع الخطأ الى العلاقات الطبيعية بين الذهن والارادة ، ورأينا اسبينوزا يفسر الوهم فى حرية الاختيار بجهلنا أسباب تصرفاتنا ، ورأينا ليبنتز يرد الأشياء الخارجية الى ظاهرات فحسب ، محاولا فى الوقت نفسه أن يبين انها ظاهرات قائمة على أساس سليم ٠

يقال عن المرء فى الحياة العملية انه فيلسوف اذا ما فطن فى كل شىء الى الجانب الحسن . والأمر كذلك فى مجال المعرفة ، فالفيلسوف هو ذلك الذى يجد سببا ، وبالتالى يلتمس مبررا ، لكل معتقد من معتقدات الذهن الانسانى ٠ وينافى الروح الفلسفى أن يكون المرء مطلقا فيما يفنده ، وربما ينافيه أيضا أن يكون مطلقا فيما يؤكده ٠

ولقد رأينا فيما تقدم كيف أن كانط ـ وهو رجل عصره ـ يبدأ من الوقائع ، من الأشياء المعطيات فى التجربة ٠ ونقطة البداية فى نظريتى الاستيطيقا الترنسندنتالية والآنالوطيقا الترنسندنتالية هى أيضا ينبغى أن يكون لها سند تستند عليه ، لأن وجود الميتافيزيقا أمر واقع ، ولها من الواقعية مثل ما للرياضة والفيزيقا الخالصتين ، بل مثل ما لجميع الظاهرات التى ندركها ٠ واذن فلا معدى عن النظر اليها بهذا الاعتبار ، والبحث عن طبيعتها وسبب وجودها ، كما لو كنا نتناول معطاة من معطيات التجربة بالبحث عن طبيعتها وسببها .

٢

اذا فحصنا عن توكيدات الميتافيزيقا فى ذاتها ، لزمنا أن ننتهى من المذهب المبسوط فى الاستيطيقا والانالوطيقا الى اعتبارها أوهاما •

تزعم الميتافيزيقا انها تستطيع الاحاطة بموضوعات بعيدة كل البعد عن عالم التجربة • وهى لا تقتصر على ربط الاشـــياء التى تقع عليهـا حواسنا بماهيات مجاوزة للمحسوسات كالجواهر أو العلل الخاصـــة ، وانما تزعم أن بمقدورها أن تبلغ موضوعات لا مشروطة ومطلقة ، مثـل النفس باعتبارها موضوعا فى ذاته ، والعالم باعتباره حقيقة مطلقة ، والله كأساس لكل حقيقة • تلك موضوعات متميزة كل التميز عن الظاهرات : وهى بنفس تعريفها تتجاوز كل تجربة ممكنة ، فلا تكون موجودة الا اذا استعصت على الحواس ، الباطن منها والظاهر على السواء •

هل مثل هذه الموضوعات مما يستطيع الانسان أن يحيط به علما ؟ ذلك هو السؤال الذى يثيره « النقــد » •

والاجابة عليه ينبغى أن تكون بالسلب • فنحن هنا بسبيل موضوعات محددة وفردية ، لا بسبيل عموميات : نحن بسبيل قوانين أو نماذج قابلة لأن تتحقق فى عدد لا نهـاية له من الأفراد ولـكى يتيسر لنـا الاحاطة بحقيقة محدودة على هذا النحو لا غنى عن وجود حدس • وتصورات الفهم لا تغنى هنا شيئا لأنها لا تقدم غير قواعد مجردة ، وعموميات فارغة • ونحن نعرف موضوعات التجربة بواسطة حدوس حسية • والمسألة هى أن نتبين هل نملك ، فيما يتعلق بالموضوعات المتجاوزة للمحسوسات ، حدسا عقليا يقابل الحدس التجريبى •

ان كانط يأبى علينا دائما ذلك الحدس العـالى ، ذلك الضرب من المعرفة الذى سلم به أفلاطون ، والذى يتيح لنا أن نتصل بموضوعات لاممتدة ولا زمانية • وهو يقول ان من الثابت الواقع أننا لانملك هـذه الملكة • ولكن أليس لديه سوى هذه الاجابة بالواقعة ؟ لو انه اقتصر - كسيكولوجى - على أن ينكر علينا امتلاك هذا الحدس ، ففى مقدور غيره من الفلاسفة أن يعترضوا بأنهم يشاهدون ان الانسـان قد رزق هـذا الحدس ، وقد لا يقف الجدال عند حد ، فهذا الضرب من الوقائع ليس له من قوة الالزام ما للوقائع الفيزيقية •

على ان كانط لا يقتصر على مجرد الانكار ، فذلك الحدس الحسى الذى يبدو وجوده بديهيا ، لم يسلم به كانط كواقعة معطاة تسليما بلا تحفظ ، بل بالعكس رأى انه لا بد له ، بمعنى ميتافيزيقى وبمعنى ترنسندنتالى

أن يستنبط الحدس الأولانى للمكان والزمان ، ذلك الحدس الذى ينبغى أن يكون سندا للحدس الحسى • وأساس هذا الاستنباط هو وجود الرياضة باعتبارها علما ضروريا •

وعنده أن هذا الاستنباط بالنسبة للحدس المتعالى على الحس أمر غير ممكن • ذلك اننا لا نجد هاهنا علما ضروريا مجمعا على التسليم به يشبه الهندسة • والميتافيزيقا القائمة لا يمكن ، من حيث اليقين أن توضع فى موازنة مع الهندسة • وهذا هو السبب الذى جعل كانط يصرح بأن الحدس العقلى ليس من خصائص الذهن الانسانى ، ولو كان الذهن مالكا له لاستطاع أن يؤسس علما ميتافيزيقيا ثابتا ثبوت الهندسة • ولكن ألسنا ، حين نتخذ من العالم المحسوس نقطة بداية ونوعا من الوسيلة ، نصل الى العالم المتعالى على الحس وكأننا نصل الى علته ومبدئه ؟ حرص كانط على الا ينكر ، فى الدعوى العامة ، امكان البرهنة ، بالاستدلال ، على الموجودات لا على العلاقات وحدها • وقد كان يمكنه أن يسلم بأن وجود الكوكب « نبتون » يكون يقينيا حتى ولو لم يتيسر لنا أن نرى الكوكب نفسه • لكن فى هذا المثال انتقال من المتجانس الى المتجانس • نبدأ من موجودات تجريبية لكى نصل بالاستدلال ، الى موجودات تجريبية كذلك • أما الميتافيزيقا فتنتقل من موجودات تجريبيةالى موجودات ترنستدنتالية (أى متعالية) • فهذا انتقال من المتجانس الى اللامتجانس لا يوجد له ضمان •

ربما وجدت موضوعات كالتى تفرضها الميتافيزيقا ، ولكن ليس فى بنيتنا العقلية ملكة تقدر على بلوغها • فالميتافيزيقا ، من حيث تزعم معرفة العالم المتعالى على الحس ، تطلب من الذهن الانسانى ما لا قبل له بأن يعطيه •

٣

لكن كانط ماكان ليعتقد أنه قد أدى مهمته لو انه اقتصر على اظهار الخطأ دون أن يبين أسبابه • ان وهما يرسخ فى الاذهان الى هذا الحد لا يمكن أن يكون قد تولد مصادفة ودون سبب جدى • فما أصل هذا الوهم وما أساسه ؟

وقفنا حتى الآن عند تحليل الحساسية والفهم • ولكن فى النفس الانسانية ملكة أخرى هى العقل بمعناه الدقيق • ويمكن أن يسمى العقل « ملكة المبادىء » : والواقع أن وظيفته هى أن يستدل ، وفى كل استدلال نبحث عن مبادىء قادرة على التنسيق بين القواعد المبعثرة التى يجدها الفهم ، ونرتفع من مبدأ الى مبدأ حتى ننتهى الى مبدأ أول يفسر كل شىء • أفلا يكون هذا العقل هو منشأ الوهم الميتافيزيقى ؟

فلنحاول هذه المكة ، ولننظر كيف يمكن أن تنطبق على معرفة الواقع . العقل شأنه كشأن الفهم . وقد رأينا أن للفهم استعمالين : أحدهما منطقى ، والآخر ترنسندنتالى : فالاستعمال المنطقى قوامه تركيب قضايا دون أن يسأل أصادقة هى أم كاذبة من الجهة الموضوعية ، والاستعمال الترنسندنتالى عبارة عن تركيب قضايا يكون موضوعها هو ما يؤدى بالفعل المهمة المطابقة له فى الواقع • والأمر كذلك بالنسبة للعقل – وظيفته هى ادراج حدس تحت قاعدة ، بحيث يرجع معرفة جزئية الى معرفة كلية ، باعتبار هذه الأخيرة شرطا لها • لكن الاستعمال المنطقى للعقل من شأنه ألا يقنع بالسبب المباشر ، بل يفتش عن سبب السبب ، ويتسلسل الى ما لا نهاية • وهكذا نرتفع من شرط الى شرط من غير أن نبلغ اللامشروط أبدا • واستعمال العقل هذا يترك بغير تحديد مسألة ما اذا كان المشروط كذلك نسبيا أو على الاطلاق • أما الاستعمال الترنسندنتالى فعلى خلاف ذلك ، يرمى الى البرهنة على المشروط برهنة تامة : ولكى يتم هذا ينبغى أن ينظر الى سلسلة شروط الشيء الذى هو موضع النظر على أنها مجموع أو جملة منتهية . وقد كان أرسطو يقول : « يجب الوقوف » ، بمعنى أنه ينبغى فى مجال الواقع أن يكون هناك مبدأ أول •

وهكذا يجب أن يكون اللامشروط موجودا حتى يتسنى للمشروط أن يوجد وجودا واقعيا • غير أن هذا اللامشروط من ناحية أخرى يتخطى بالضرورة عالم التجربة كله • واذن فلو لزم أن يكون معطى لى فهذا لن يتيسر الا فى عالم غير عالم التجربة ، أى فى عالم متعال على المحسوسات • وهكذا تنشأ المثل الميتافيزيقية •

ولكن المبدأ الذى بمقتضاه يرتفع العقل على هذا النحو من كل موضوع مشروط الى لا مشروط مطلق هو بالضرورة مبدأ تأليفى • والواقع أن كل ما هو يقينى من جهة التحليل لا يعدو أن مشروطا يفترض وجود شرط له • ولكن المبدأ الذى نحن بصدده لا يكتفى بأن يضع شرطا بل يضع لا مشروطا ، أى شرطا ليس له بذاته شرط آخر • وهذا يتجاوز نطاق المنطق ويقتضى اضافة الى التصور . ثم ان هذا الحكم التأليفى هو فى الوقت نفسه حكم أولانى ، لأنه ما من تجربة تستطيع أن تعطى مبدأ أول • ما الذى يجعل الحكم التأليفى الأولانى مقبولا ؟ ينبغى أن يكون تحت أيدينا حد ثالث يتطلب الربط بين الحدين الآخرين ، فى حين اننا لا نجد فى الأحكام التحليلية سوى حدين اثنين ، ثانيهما مشتق من أولهما •

عندما كنا بصدد تأليفات الذهن وجدنا أن الحد الثالث الضرورى

قد زودنا به امكان التجربة ، ومجموع الشروط اللازمة لكى يتيسر لشىء أن يكون معطى كموضوع . فهل سنجد هاهنا حدا من هـذا القبيـل ؟ كلا ، فنحن وان كنا لا نستطيع أن نستغنى عن التفكير فى الأشياء على انها موضوعات للتجربة ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطعنا أن نفكر ولما استطعنا أن نقول : أنا ـ فليس ثمة ما يقضى علينا بأن نفكر فى الأشياء على انها موجودة فى ذاتها ضرورة ، وهذا هو الموضـوع الذى ينظر فيه العقل . ان عالما من الظـاهرات كاف لفكرنا ، ولا شىء يضطره الى أن يعزو الى نفسه معرفة عالم «النومين» ، فالعالم والوعى لاشأن لهما به.

ما الذى يحدث ، فى أحوال كهذه ، حين نتبت وجود موضـوعات متعـالية مفارقة ان اسـتحالة اتمـام التأليف الاجمـالى للشروط لا تستطيع أن تقضى على الرغبة التى ترجع الى بنية العقل نفسه ، واذن فهذه الرغبة نفسها نسقطها خارجا عنا بضرب من الهذيان الميتافيزيقى ، ونحققها فى صورة موجود . فما هو مشكلة قد جعلنا منه حلا ، وما هو ميل قد جعلنا منه موضوعا . وهذه العملية لا سبيل الى الافلات منها ، انها طبيعية وضرورية فى حين ان النقد لم يفرغ منه بعـد ، انها حركة تلقائية من الذهن الانسانى تجعله يعتقد أن القوانين التى يجدهـا فى نفسه هى فى الوقت عينه قوانين الأشياء ، وأنى له أن يرتاب فيها ما دام لم يتدبر الشروط التى ينبغى أن تتوافر للموضوعية ؟

يضيف كانط الى ذلك أن هذا الوهم يظل قائما حتى بعد أن يؤدى النقد مهمته . ذلك لأنه وهم طبيعى وغريزى حقا . ومعلوم أن البحر يبدو لنا دائما أعلى فى الأفق مما هو على الشاطىء ، وان القمر يبدو أكبر فى مطلعه مما فى السحب . كذلك نحاول عبثا أن نقيم الدليـل على الوهم الترنسندنتالى : انه باق بعد البرهان . ذلك أن الصور الحسية لايمحوها استدلال ، بل صور حسية أخرى . فأين الحدس الذى يستطيع أن يغالب هذيان العقل هذا وأن يحيله عدما ؟ ان الهذيان السابق على النقد باق بعد النقد .. نجد فى هذا التفسير أثرا من آثار الآراء التى لم يرضها كانط سنة ١٧٦٦ فى كتاب «أحلام راء أوضحتها أحلام الميتافيزيقا» .

٤

ما دلالة هذا المذهب ، سواء فى فلسفة كانط أو فى التاريخ العـام للفلسفة ؟

ان له عند كانط دلالتين : سلبية وايجابية . والمقصود منه أن يهدم

نهائيا كل ميتافيزيقا قطعية · ان مذهبا لا يفند حقا حتى يفسر ما استتر فيه من خطأ · اننا نتشبث بأخطائنا مالم نجد من يقيم البرهان ، لا على بطلانها فحسب ، بل على أسبابها كذلك · اما وقد قدم كانط هذين البرهانين فقد اعتقد انه قد اجتث كل ميتافيزيقا قطعية ·

هل يفيد ذلك ان كل ميتافيزيقا قطعية مقضى عليها برمتها منذ الآن ، وانه لا جدوى من نقد أدلتها الرئيسية واحد بعد واحد ؟ كلا على الاطلاق ·

قلنا ان الوهم الترنسندنتالى يظل قائما حتى بعد معرفة الأساس الذى يستند اليه · فينبغى اذن أن نفند استدلالات الميتافيزيقيين · ولكنا ، بفضل الدراسة التى عكفنا عليها ، لن نعدم دليلا يهدينا فى هذا البحث · ربما كان يبدو أننا لا نزيد على أن نقابل نكتة ذهنية بنكتة ذهنية على طريقة أهل الجدال ، لو أننا لم ننقد الوهم الترنسندنتالى فى صورته الاجمالية . ولكننا نعرف ، بفضل هذا النقد ما هى المغالطة التى ينبغى علينا أن نكشف عنها فى جميع استدلالات الميتافيزيقا القطعية ، ونعلم الى أى طريق نتجه فى الدراسة التفصيلية التى سنضطلع بها ·

وليس هذا هو كل شيء ، فان لنظريتنا فى الوهم الترنسندنتالى فائدة ايجابية · لقد قلنا فى البداية ان الفيلسوف الحق يكاد يجد دائما أن هنالك شيئا يستحق الابقاء عليه من مذاهب مخالفيه . وبهذه الروح نجد أن كانط ، حين يبدو أنه قد دحض كل ميتافيزيقا ، ينبهنا الى أنه فى الحقيقة قد فرغ من تأسيس الميتافيزيقا الحقيقية · لقد نشر بين الطبعتين الأوليين لكتاب «النقد» رسالة تحت عنوان «تمهيدات لكل ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل وتريد أن تصبح علما » · والواقع أن الميتافيزيقا الانطولوجية صائرة الى الزوال ، أما الحاجة الميتافيزيقية فباقية · هذه الحاجة واقعة من الوقائع ، وليست عدما محضا ، انها واقعة مرجعها الى وجود عقلنا ذاته ، مع مثاله عن المطلق وعن اللامشروط . وهذه الواقعة هى الضمان المؤكد على مشروعية الميتافيزيقا وأبديتها · ويصرح كانط تصريحات بليغة فى أكثر من موضع من « النقد » وفى الصفحات الأخيرة من « التمهيدات » انه يستحيل على الانسان أن يعدل عن الميتافيزيقا ، وان الرياضة والفيزيقا والقانون لا تكفى للوفاء بمطالب النفس ، وان جاذبية الميتافيزيقا ، عند النفس المتفلسفة حقا ، تفوق جاذبية اى بحث نظرى آخر ·

ولا يقتصر مذهب الوهم الترنسندنتالى على الابقاء على مشروعية المباحث الميتافيزيقية فحسب ، ولكنه يستخلص المجال المشترك الذى

يتيح للانســان أن ينتقل ، على وجـه ما ، من عالم الظاهرات الى عالم «النومين» • وعالم النومين سيكون ، فى رأى كانط ، من مسلمات العمل• ولكن كتاب « النقد » اذ بين فى العقل بمعناه الدقيق ملكة تتجاوز الجانب النظرى على نحو ما ، قد فتح ، أمام العمل ، المجال الذى هو فى حاجة اليه • واذن فالجدل الترنسندنتالى ، بفكرة العقل الخالص التى يقيمها ويبررها هو حقا همزة الوصل بين «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل العملى» • ونقطة الالتقاء بين مذهب الواجب والحرية وبين مذهب الارتباط الشامل والضرورى فى موضوعات التجربة •

هذا المذهب الخطير فى فلسفة كانط يحتل أيضـا مكانة مرموقة فى التاريخ العام للذهن الانسانى •

كان « لسنج » يقول ان السعى الى حقيقة غير كاملة دائما خير من امتلاك حقيقة منتهية ، ينطفىء معها نشاط الذهن •وفى هذا الاتجاه انطلق معظم كبار المفكرين فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر : وهو ما أطلق عليه اسم فلسفة التقدم • فقد مجدوا السير الى الأمام ، نحو الأفضل ، ولو لم يبلغ هذا السير غايته أبدا • ورأوا أن العظمة فى النشاط والجهد ومقدرة المرء على أن يتجاوز نفسه ، وليست فى كمال غير متحرك ، مهما توهمناه تاما• تلك نزعة مخالفة لنزعة القدماء • فهل كانوا أشد خضوعا لتأثير الشرقيين ؟ وهل الميل الى الراحة أقدم عهدا من الميل الى النشاط ؟ واذن فما بال الاغريق ذلك الشعب المملوء حيوية ، قد وضعوا اللامتحرك فى منزلة فوق الفعل ؟ ان اله أرسطو اله لا متحرك ، وكل النشاط المتغير الذى يسـوق العالم نحوه قائم فى العالم نفسـه ، فهنالك تكافؤ بين التغير والنقص •

ان تغير الاتجاه الذى يتجلى بهذا الصدد لدى المحدثين قد ساهم فيه كانط مساهمة كبيرة بالمذهب الذى ندرسه• فالموضوع المعطى قد استعاض عنه بالمهمة التى تنتظر الانجاز ، والمطلق لم يعط لنا aufgegeben بل عهد به الينا كغاية نسعى اليها • لكن كانط لم يقطع فى هـذا الطريق أشواطا بعيدة كأولئك الذين يضعون البحث فى منزلة أعلى من الامتلاك ، وانما نبه الى عدم التناسب بين حاجات النفس وبين ملكاتها • وهو حين أنكر على الانسان امكان الوصول الى المطلق ، حرص على تقديس الحركة الأبدية التى قدرت على الانسان من حيث هو انســان ، وذهب الى أن الانسان تواق الى امتلاك اللامشروط ، وجعل الايمان نفسه باللامشروط هو المدبر الموجه للنشاط الانسانى • وان ما شاهده من عدم التناسب فى النفس الانسانية هو الذى حمله على التساؤل عمـا اذا كان للنفس

وجودان ، أحدهما ، هو الأكثر علوا ، يعرقله الآخر ، وهو الوجود الحسي .

صحيح ان من السهل أن ننحى المبادىء التى لا تلائم المبادىء التى سلمنا بها من قبل . ان المنطق يؤيد المذاهب التى أحكم اغلاقها . ولكن لا ينبغى التعجل بالتأكيد وبالاستبعاد اذا أريد ادراك الحقيقة . لقد ظن « بسكال » ان مبالغته فى تصوير ما فى طبيعتنا من تناقض ، يعطينا عنها فكرة صحيحة : ان نفس رؤية هذا التناقض هى التى تحفز على التفكير فى العمل النقدى . ولعل جهود الفلاسفة ، من زينون الايلى الى هيجل قد حرصت بوجه خاص على اظهار التناقض حيث لا ترى الأذهان الأقل يقظة الا أشياء متجانسة وبسيطة . فلا نعجلن اذن بالحكم على فكر كانط بالاستحياء والتناقض اذا وجدناه يقرر وجود مطلق جوهرى ، ويحول فى الوقت نفسه بين الانسان وبين الوصول اليه . ان هذا المذهب الذى يحترم طموح الانسان ويحد من ملكاته لأكثر حظا من التفلسف من مذهب يضع المطلق في متناول يديه ، أو من مذهب يجعل نفس بحثه مطلقا . ولقد عبر « لامرتين » عن فكرة شبيهة بفكرة كانط حين قال فى أبياته المشهورة :

« الانسان محدود فى طبيعته ، لامتناه فى مطامحه » .

« اله هابط على الأرض ، متذكر للسموات » .

الفصـل الـرابـع

المثل الترنسندنتالية

ينتج من الدرس الأخير ان الوهم الذى نقع فيه من وجهة النظر الميتافيزيقية عبارة عن أن نحول حاجة من حاجات الذهن ونشاطا عقليا داخليا صرفا الى شيء موجود خارج أنفسنا • ومن ثم تعرض لفحصنا مسألتان :

١ ــ ماذا يتكون فى أذهاننا بفضل ممارسة هذا النشاط ؟

٢ ــ بأى العمليات نصل الى تحقيق هذه الظاهرات الداخلية المحضة فى صورة أشياء موجودة فى ذاتها ؟ ان ما يتكون فى أذهاننا هو تصورات ذات طبيعة خاصة، والعمليات التى بها تؤول هذه التصورات الى أشياء هى ما يندد به كانط كاستدلالات جدلية • وسندرس اليوم « تصورات العقل الخالص » •

١

هل المسألة التى نبسطها مسألة مفتعلة أم تفرضها علينا صور معينة مقررة من صور المعرفة الانسانية ؟

ان المشكلات التى عولجت فى « الاستيطيقا » وفى « الأنالوطيقا الترنسندنتالية » قد تسبب فى وضعها وجود الرياضيات والفيزيقا الخالصة • ووجود الميتافيزيقا هو الذى يثير بحوثنا الحالية • ان مما هو واقع ان هناك علما ، أو علما مزعوما ، للأنا ، وللعالم ، والله ، باعتبارها حقائق مستقلة عن تمثلاتنا . وهذه الأشياء تجاوز بالتعريف نفسه ، كل تجربة سواء كانت فعلية أو ممكنة • ومعرفتنا بها تخص التصور ولكنها ليست مجرد تصور • ذلك أن مقولات الفهم ، التى هى محض تصورات ،

يمكن أن تتحقق فى التجربة : مثال ذلك العلية . ولكن تصور الله لايمكن أن يعطى فى التجربة . والتصورات بمعناها الدقيق انما هى صور محضة . وبالعكس الأشياء التى نشتغل بها الآن ذات صورة ومادة ، انها مركبة من تصور بالمعنى الدقيق ومن شيء شبيه بالحدس . انها تمثل أشياء واقعية وموجودات .

بأى اسم نسميها ؟ كانط يود بهذا الصدد أن يضع فى منزلة الشرف كلمة « مثال » بمعنى شبيه بالمعنى الذى كان يستعملها فيه أفلاطون . لم يكن المثال عند الفيلسوف الجليل موضوعا لحدس حسى ، ولكنه لم يكن كذلك محض تصور من تصورات الفهم ، ومجرد فكرة علاقة . بل المثال عنده حقيقة تامة محددة منجزة ، وفى الوقت نفسه عزيزة المنال على كل تجربة . وهذه الأشياء التى تتجاوز المحسوس عند أفلاطون لها مهمة ايجابية وتأثير فعال . أما ان هذا صحيح ، فأمر لا شك فيه فيما يتصل بالمثل العملية مثل الواجب ، والعدالة ، والحرية . وفى المجال العلمى نفسه حين يكون الأمر أمر تفسير أشياء كنبات أو حيوان أو حتى نظام الكون ، يضطر الانسان الى الالتجاء الى مثل لايمكن تحققها فى صورها الخاصة ، ولكنها نماذج فعالة لحقائق حسية .

والمثل ستكون عند كانط تصورات محددة هى من شأن العقل وتميز هذه الملكة عن الفهم كما تميزها عن الحساسية . ونتساءل هل توجد بالفعل تصورات كهذه وما هى ؟

ألا يكفى تسجيل وجود هذه « المثل » عن طريق التجربة التى يسمونها بسيكولوجية ؟ ان تسجيلا كهذا يتغير تبعا للأفراد ويكون سطحيا وربما وهميا ، وعاجزا عن أن يؤسس علم هذه المثل . والمشكلة أصعب مما نرى : معرفتنا علميا بما هى هذه المثل ليست تفيد فقط تسجيل وجودها ، بل معناه اثبات انها هى هذه ، وان عددها هذا وان علاقاتها فيما بينها هى هذه . التعيين يجب أن يكون استنباطا ميتافيزيقيا . فما معنى هذا ؟

و «الأنالوطيقا» قد أنشأت بحثا شاقا لكى تحدد المقولات، والمشكلة التى تثار هنا شبيهة بتلك . لكى يكتشف كانط المقولات اتخذ مبدأ لبحثه هو الجدول المنطقى للاحكام. تساءل ما التعديلات التى ينبغى ادخالها على قوانين الحكم المنطقية لكى نجعلها ميسورة التطبيق ، لا على الممكنات وحدها بل على الموجودات أيضا ، وحتى نكفل لها استعمالا عينيا . والمنطق في

ذاته صورة محضة تقبل أى مادة تلقى فيها ، وهمية كانت أو واقعية ، فهو يسويها آليا دون أن يغير من طبيعتها ٠

أما المقولات فهى الصور المنطقية مندمجة مع المعنى العام للوجود ٠ والمنهج الذى اتبعته الأناليطيقا لتحديد المقولات ، هو المنهج الذى ينبغى اتخاذه أيضا فى الجدل لتحديد المثل ٠

والوجود الذى كنا بسبيله فى الأناليطيقا انما هو الوجود الموضوعى ، الموضوعية المحضة ٠ أما هنا فنحن بصدد الوجود المطلق ، الموضوعية الترنسندنتالية ٠ واذن فجزء المنطق الذى يتعين علينا النظر فيه ليس هو نظرية الحكم ، بل نظرية الاستدلال التى تدخل القوانين الأقل عمومية فى القوانين الأكثر عمومية فتسعى بذلك الى رد الأشياء الى الوحدة ، والنسبى الى المطلق . واذن فالقياس يزودنا بالدليل الهادىء .

والمشكلة التى علينا أن نحلها هى تطبيق قوانين القياس على فكرة الوجود المطلق ٠ فاذا حددنا قوانين الاستدلال بحيث نلائم بينها وبين هذا الموضوع ، فاننا نحصل على المثل التى نطلبها ٠

ما هو القياس فى جوهره ؟ هو ربط قضية خاصة بقضية عامة هى بمثابة شرط لها ٠ وفى كل استدلال أتصور قاعدة عن طريق الفهم ، ثم أدرج معرفة تحت شرط القاعدة عن طريق الخيال ، وأخيرا أحدد معرفتى بواسطة محمول القاعدة عن طريق العقل ٠ ولكن القياس : كل الناس فانون ، وقايوس انسان ، واذن فقايوس فان ــ تحت شرط الفناء ، الذى هو الانسانية ، ادرج هذه المعرفة بأن قايوس انسان . ولكى يكون البرهان موجودا ينبغى أن يكون فى استطاعتى أن أقول : كل الناس فانون ٠ لكن هذه الكلية المنطقية ، يطابقها فى تأليف الحدوس المجموع الكلى . واذا لزم أن يكون للنتيجة صدق مطلق لا صدق مشروط فحسب ، فلابد أن يكون المجموع الكلى للشروط معطى . هذا هو الموضوع الذى نبحث عنه ، والنموذج لمثل العقل الخالص ٠ انه « اللامشروط » باعتباره مجموعا كليا لشروط المشروط المعطى ٠

كم من المثل هنالك ؟

هنالك ثلاثة أنواع من القياس : القياس الجازم ، والقياس الشرطى، والقياس المنفصل ٠

والقياس الجازم هو القياس الذى كبراه مجرد اثبات ، والقياس

الشرطى يبدأ من حكم شرطى ، والقياس المنفصل يبدأ من حكم منفصل مثل : الانسان اما فان أو باق •

والقياس الجازم يميل ، بطريق « أقيسة سابقة » الى موضوع (ذات) لا يصير محمولا • والمنطق لا يحتاج الى موضوع نسبى ولكن اذا اعتبرت تسلسل الشروط فى الواقع ، لا يكون لديك سلسلة فعلية الا اذا كان لديك موضوع مطلق • فالمثال الأول هو اذن مثال الموضوع المطلق •

والقياس الشرطى يطلب بطريق أقيسة سابقة افتراضا لا يفترض شيئا قبله • ولا يهتم المنطق بتحقيق ذلك المثل الأعلى • ولكن فى الواقع يجب أن يكون هناك لامشروط ، وأن تكون سلسلة الأشياء المعتمد بعضها على بعض ، مجموعا كليا • ومن هنا مثال ثان هو مثال التأليف الكلى لأجزاء السلسلة ، أو مثال العلة المطلقة •

وأخيرا القياس المنفصل يطلب بطريق أقيسة سابقة التجمع الكامل لأجزاء القسمة•واذا نقل الانفصال من المنطق الى الميتافيزيقا أصبح معارضة ومؤازرة فى حدود ، حظها من الوجود الواقعى واحد ، ومن ثم مثال ثالث ، مثال التأليف الكلى للاجزاء فى نسق ، أو مثال العقل المطلق .

فالمنطق ينفعنا لهداية الطريق ، ولكننا لا نستطيع أن نتابعه بلا تحفظ •

فالمنطق يجرى على طريقة الأقيسة السابقة والأقيسة اللاحقة ، أى أنه يصعد من المشروط الى الشرط وينزل من الشرط الى المشروط ، وهذا بلا نهاية فى الاتجاهين •

ولكن اذا انتقلنا من اعتبار الممكن الى اعتبار الوجود وجدنا ان العقل لا يتطلب اطلاقا أن تكون السلسلة تامة من جهة المشروط : فاننا نستطيع أن نتصور سلسلة من المعلولات مستمرة الاتصال بلا تحديد • لكن العقل يتطلب أن تكون السلسلة تامة من جهة الشروط . والعقل من حيث الوجود يتطلب الكلية بالقياس الى الرجوع لا الى التقدم • وبهذا المعنى يتطلب موضوعا مطلقا وعلة مطلقة ، وأساسا أو سببا مطلقا لتآزر الأشياء . ولكن هذه الحدود لا تزال مجردة . ولم نلتق بعد بالتصورات المعطاة من العقل الشائع عن الله والأنا والعالم • واتمام الاستنباط سيؤدى بنا اليها •

لم نتناول حتى الآن الا الفكرة العامة عن الوجود المطلق • ولكنا لا نبحث عن مطلق ما أيا كان وانما هو المطلق بالقياس الى ما هو معطى لنا ، وما هو معطى لنا هو تمثلاتنا • واذن فنحن نبحث عن المطلق من

جهة التمثل · ولكن ماعسى أن يكون الموضوع المطلق بالقيس الى تمثلاتنا سوى الأنا كجوهر ؟ وما عسى أن تكون العلة المطلقة بالقياس الى تمثلاتنا سوى كلية أجزاء السلسلة التى تتكون منها الظواهر أو العالم كشىء فى ذاته ؟ وأخيرا ما عسى أن تكون ، بالقياس الى التمثلات ، فكرة أساس مشترك واحد لجميع الموجودات سوى الله كموجود أو ذات عليا ؟ وعلى هذا النحو تنبنى فى أذهاننا أفكارنا عن الأنا والعالم والله ، طبعا وضرورة وبمقتضى قوانين المنطق العام ·

٢

هذه النظرية تبدو مصطنعة وتعسفية · فلم لا تكون الذات هى الذرة كما هى الأنا ؟ ولم لا يكون الأساس المشترك هو المادة كما هو الله ؟

لنلاحظ أولا أنه لا شىء هو أكثر انطباقا على المذهب فى جملته من هـذا الاستنباط الذى نحن بسبيله · فان كانط لا يقبل نظرية فطرية الافكار ، لأنها تبدو له قاصرة عن تفسير الضرورة الموضوعية التى نضفيها على تصوراتنا · انه يريد مبادىء المعرفة ، وصميم برهنته النقط الآتية : مبادىء معرفتنا ليس لها قيمة مطلقة ، ومع ذلك فلها قيمة وشمول حقيقيان ، لأن القوانين التى نطبقها على الموجودات هى فى الحقيقة ملاءمة أجريت على قوانين المنطق العامة التى لها حظ من الشمول المطلق ·

هذه العلاقة بالمنطق العام هى أساس سلطان المنطق الترنسندنتالى فاذا انفصل المنطق الترنسندنتالى عن هذه الركيزة لكل فكر ، كان غير ذى أساس وغير ذى مشروعية ·

وتفاصيل النظرية تستوقف النظر باتساقها مع أجزاء المذهب الأخرى · والمرحلة الأولى من البرهنة تنتهى الى تصورات الجوهر المطلق الذى هو العلة المطلقة والأساس المطلق للجامعة بين الأشياء · لكن تصور الجوهر كما حددته الأناليطيقا وكما رمز له الاستمرار يترجم طبعا بتصور الذات . ان نظرية العلية قد جعلت من التعاقب المنظم شرطا لتحقق تلك المقولة . واذن فهنالك علاقة بين العلية الكانطية وبين علاقة المشروط بالشرط فى سلسلة متصلة .

واستنباط التصور الثالث على الخصوص يبدو مصطنعا متكلفا · ففى القياس الشرطى المنفصل توجد علاقة رفع متبادل فى حين انه فى لا مشروط الجماعة تكون جميع الأعضاء موجودة معا · ولكن هـذا

انما هو نتيجة للانتقال من النطاق المنطقى الخالص الى النطاق الترنسندنتالى ٠ والسلب ، فى مجال الوجود ، يصبح تقابلا بين حدين حقيقيين على السواء ٠ وهذا ما بسطه كانط منذ سنة ١٧٦٣ فى كتابه « محاولة لادخال فكرة الكميات السلبية فى الفلسفة » ٠

ولكن قد يقال ان الجوهر ليس بعد ذاتا ، وليس أنا ٠ ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن كانط ، مع ديكارت ومع المحدثين ، يرى أن الشىء الوحيد الذى يمكن أن يكون معطى لنا مباشرة ، انما هو تمثلاتنا ، وبناء على ذلك يكون الجوهر عندنا هو موضوع أفكارنا ، أى هو الأنا ٠ ولم جعل تصور العالم هو تصور سلسلة شروط بأسرها ؟ لأن كانط يعتبر العالم على نحو ما نعرفه . ونحن لا نعرفه الا كسلسلة لأن المدركات الخارجية لاتصل الينا الا من خلال المدركات الداخلية ، وهذه المدركات الداخلية لها فى الزمان صورتها الضرورية ٠ ولكن لم جعل الله مبدأ الجامعة بين الموجودات ؟ منذ سنة ١٧٥٥ نجد كانط فى كتابه « تفسير جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » يرى فى الله مبدأ لفعل الأشياء ورد فعلها المتبادل ٠ فجوهر مخلوق لا يستطيع بذاته أن يؤثر فى جوهر آخر ٠ وربط الجواهر فيما بينها صحيح ٠ ولئن يكن خارجيا بالنسبة لها فمبدؤه فى الله ٠ واذن فكل نظرية المثل متسقة مع البحوث السابقة التى قام بها كانط . ومما يسترعى النظر أن نرى كيف استغل كانط فى الفترة النقدية دراساته التى قام بها فى الفترة السابقة على النقد ٠

لا نستطيع أن ننكر مع ذلك الطابع المذهبى لتعريفاته ٠ فمن المؤكد أننا لكى نتصور الله والأنا والعالم نلجأ الى أفكار يستبعدها الاستنباط الكانطى منه ، مثل فكرة الغائية والفاعلية والارادة . ولا ينتهى كانط الى أفكار الأنا والله والعالم كما هى فى أذهاننا بالفعل ٠ بل ينتهى الى تصور هذه الموضوعات الثلاثة التى يحتملها مذهبه ٠

٣

من وجهة النظر التاريخية حددت هذه النظرية مرحلة جديدة مهمة جدا فى تاريخ مشكلة المطلق ٠ ولننظر فى المثل عند أفلاطون : انها سابقة فى وجودها على العقل وهى تامة وهى قائمة بذاتها وأبدية ٠ والعقل لا يساهم فى تكوينها وما عليه الا أن ينظر فيها . انها هى الكائنات الأصيلة والموضوعات التى نراها فى هذا العالم هى ظلال لها . انها الوجود المطلق ذاته ٠

وعند ديكارت لاندرى على التحقيق أمر الأفكار العالية ، أهى معطيات مبذولة أم هى قد تكونت بعمل الذهن ، انها هـذا وذاك ، فالنظـرية الديكارتية عن فطرية الأفكار نظرية هاربة مستعصية على التناول • بعض الأفكار هى طبائع أبدية ثابتة ، وبالتالى سابقة على الذهن الانسـانى • ولكن يبرز الاختلاف بين ديكارت وأفلاطون فى ضرورة القيـام بعملية خاصـة ، هى اما حدس الذهن أو الاستنباط ، للانتقال من الماهية الى الوجود •

وعند لوك لا نجد للأفكار الميتافيزيقية فى ذاتها أى تماسك انما هى ثمرة تصنيعة قام بها الذهن الانسانى ، ونتيجة عملية الجمع والتفريق التى هى عملية ارادية وتعسفية محضة . ففى حين أنه عند ديكارت كل فكرة صحيحة تحتمل امكانية وجود جوهرى ، نجد عند لوك لا محـل للاعتقاد بأن الفكرة الميتافيزيقية يطابقها حقيقة واقعة ، ولا نرى كيف استطاع أن يجعل لفكرة العلة أهمية متعالية .

ونظرية كانط التى تستبقى من أفلاطون تصـور الفكرة ولكن مع فصل الفكرة عن الوجود هى جمع طريف بين نظريتى ديكارت ولوك •

فهو كمثل «لوك» يقبل عمل الذهن ولكنه لايريد أن يكون هذا العمل تعسفيا وبدون قيمة • وكمثل ديكارت يرى فى الأفكار موضوعات مرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة العقل ، ولها بهذا الارتباط حقيقتها وواقعيتها • انه يجعلها ناتجة عن عمل الذهن محددا بقوانين العقل الانسانى وأحواله • ويختلف عن ديكارت من حيث أنه لا يرى الا وهما ترنسندنتاليا فيما لدينا من ميل الى اقامتها حقائق واقعة •

وهذه الدعوى الأخيرة آتية من أنه لا يزال يضع الحقيقة الموضوعية فى المطابقة بين الأفكار والأشياء • وبالقضاء على الأشياء سيجد أتبـاع كانط ، على الطريق الذى رسمه ، الوسيلة لأن يجعلوا من عمـل الذهن الشرط الكافى لكل معرفة •

٤

ما قيمة نظرية كانط فى ذاتها عن الأفكار الترنسندنتالية ؟ المبدأ هو الفكرة الذاهية الى أن معرفتنا هى جمع بين المنطق العام وبين شروط المعرفة العيانية • وهذه الفكرة متينة وخصبة جدا •

ولكن على رأى كانط ، التأليفات الأساسية كلهـا أولية • والذهن يكونها بنفسها وبمفرده من الداخل بفاعليته الداخلية • وهذه هى النقطة

المتنازع فيها : فنظرية كانط تقوم على فصل بين المعرفة والوجود تضع المعرفة قبل الوجود ، كشيء مستكف بذاته ، وتتساءل بعد ذلك عما اذا كان من المستطاع الذهاب من المعرفة الى الوجود . لكن يبدو ان هذا الفصل مشروع وضرورى فى العلم بمعناه الدقيق • ولكن ربما كانت آفة ميتافيزيقا كانط أنها قد بنيت على طراز العلم . وقد لام كانط القطعيين بأنهم قد جعلوا نموذجهم العلم الرياضى . ولكنه هو نفسه قد وضع نصب عينيه علم نيوتن متصورا على أنه فيزيقا كلها أولية •

فى تكوين أفكار مثل فكرة الأنا والعالم والله ، ليس يستكفى الذهن الانسانى نفسه . هذه الأفكار ثمرة تعاون بين الذهن والأشياء ، حيث يستحضر الذهن قوانينه ، وأيضا مرونته وقدرته على الملاءمة وتفانيه وشيئا من التواضع ، وهى صفات ضرورية فى الحياة العقلية ضرورتها فى الحياة الأخلاقية . وهذه المشاركة بين الأشياء مفروضة دائما على الانسان ، ولذلك لن تكون تصوراته للمطلق تامة أبدا .

ليس علينا ، كما أراد كانط ، أن نبحث عن الوجود خارج تصوراتنا ، كما لو كانت تصوراتنا غريبة عنه • ليس الوجود ببعيد الى ذلك الحد ، ان أفكارنا الطبيعية والمعطاة هى الوجود نفسه كما ندركه ، وانما العلم هو التجريد. والميتافيزيقا تبدأ من التصورات الحية ، وخلافا للعلم تبحث الميتافيزيقا عن الوعى بما تحويه تلك التصورات من وجود وواقعية •واذن فهى لا تتخذ التصورات بلا تمييز ، انها تنقدها • وهذا العمل عبارة عن مقابلة تلك التصورات بنتائج العلم الوضعية وبالقوانين العامة للذهن • وانها تستبقى (العلوم الوضعية) من التصورات ما يثبت على الفحص وتنظر الى الأخرى على انها مجرد ظاهرات ذاتية ونسبية • وهى بوجه عام تبين حركة الوجود ، فعلا وفكرا ، نحو المعرفة لا من المعرفة الى الوجود •

الفصل الخامس

مغالطات العقل الخالص

ينتج من الكتاب الأول من « الجدل الترنسندنتالى » ان فى النفس الانسانية ، بمعزل عن صورتى الحساسية ومقولات الفهم ، تصورات أخرى ، هى أيضا أولية ، ويحسن أن نرجعها الى العقل ، باعتباره ملكة متميزة ، خاصة ، فريدة sui generis : تلك التصورات هى « المثل الترنسندنتالية » انها عبارة عن تطلب الكلية totalité المطلقة لشروط المشروط المعطى فى التجربة ٠ وهنالك ثلاثة أنواع من المثل الترنسندنتالية ٠ الأولى تخص علاقة تمثلاتنا بالذات التى هى الحامل لتلك التمثلات ، وهى تتطلب ذاتا مطلقة . والثانية تخص علاقة تمثلاتنا بالشروط الموضوعية للظاهرات ، وهى تتطلب أن يكون عالم التجربة مطلقا ما ٠ والثالثة تخص علاقة تمثلاتنا بجميع الأشياء على العموم ، وتتطلب الوحدة المطلقة للشروط الموضوعية لكل تجربة ٠

هذه المثل سائغة ، بمعنى أنها تقوم على الطبيعة وعلى قوانين العقل : وهذا ما أثبته الاستنباط الميتافيزيقى ٠ لكن هذه المثل تزعم انها تمثل الحقائق الموجودة فى الاعيان (خارجنا) ٠ اننا مثلا ميالون الى تصور العالم موجودا مستقلا عن ادراكنا ، وتصور الله خالقا للعالم ، وتصور أنفسنا جواهر لا يكون الفكر فيها الا صفة ما ٠ فهل للذهن الانسانى الحق فى القول بأن المثل الترنسندنتالية تطابق موجودات ؟ هذه هى المسألة التى تطرح الآن ٠ وهى المشكلة الرئيسية فى الديالكتيكا الترنسندنتالية، وهى موضوع الكتاب التالى وهو أوسع بكثير من الكتاب الأول الذى لم يكن الا مقدمة له ٠

ما هى هذه المشكلة على وجه التدقيق ؟ ليست المثل حدوسا ولا تصورات بالمعنى الدقيق ٠ ليست تصورات ، لانها ليست محض

أمورا عامة ، أو قواعد أو مجردات تحتمل مالا نهاية له من وجوه إلتحقق المتشابهة • المثل تمثل موجودات وأفرادا • ومع ذلك فليست حدوسا كذلك ، بالنسبة الينا على الأقل ، لان فحواها جملة قد تمت achevée وحدوسنا لا تنصب الا على مجموعات touts جزئية • فما هى اذن وما معنى هذه المشكلة : تصور المثل الترنسندنتالية ممثلة فى حقائق عينية ؟ réalités

المثل ليست تصورات ولا حدوسا • واذن فهى لاتمثل شيئا واقعيا réel ولكى يكون لها قيمة موضوعية ، يجب أن تكون حدسا وتصورا معا ، لأنه عن طريق الاتحاد بين هذين العنصرين انما نعرف الموضوعات • وبما ان الحدس الذى درسناه حتى الآن ، الحدس الحسى ، عاجز عن ادراكها ، فيلزم أن يكون فى مقدورنا أن نتناولها بواسطة حدس ذهنى ، يذهب من الكل الى الأجزاء ، لا من الأجزاء الى الكل • فاننا اذا ذهبنا من الأجزاء الى الكل لا نستطيع أبدا أن نصل الى جملة محددة من حيث هى كذلك • يجب أن تكون الجملة معطاة لكى تكون محددة ، ولا يمكن أن تكون معطاة الا لفهم حدسى • لكن فهمنا ليس له تلك الخاصة ، انه لايعمل الا على وجه التدرج discursivement ، بالربط بين الحدوس الحسية التى هى بالضرورة محدودة • واذن فمثلنا الترنسندنتالية غير ذات موضوع •

غير انه يوجد مع ذلك علوم كالبسيكولوجيا ، والتيولوجيا والكزمولوجيا العقلية ، تزعم اقامة مثلنا الترنسندنتالية كحقائق عيانية. ونحن هنا أمام وهم يتولد من جديد بمناسبة كل موضوع ولابد من أن نحلله فى جميع صوره اذا شئنا ، لا لنهدمه ، وهو أمر مستحيل ، بل لنثبت طابعه •

وعلى ذلك سيشرع كانط فى دراسة الحجج الكلاسيكية للميتافيزيقا حجة حجة • والواقع ان كانط سيرجع على الخصوص الى التعاليم التى تلقاها ، الى المذاهب السائدة حوله • والقطعية (الاعتقادية) التى سينتقدها هى على الخصوص قطعية « فولف » و « بومجارتن » و « مندلسون » و « ريماروس » • على انه يرى فى المذاهب الدقيقة الواضحة عند هؤلاء الجدليين الماهرين أكمل صورة يمكن أن تعرض فيها الدجماطيقية .

لكن كانط لا يستطيع أن يلتزم وجهة النظر التاريخية لكى يحدد المذاهب التى يعتزم نقدها. ويرى أن مجرد عرض تجريبى يكون بلا نظام، وسيكون فضفاضا أو غير تام وغير كاف لاعطاء الحجج معناها الصحيح وقيمتها كلها • واذن فسيخضع حجج الفلاسفة لاستنباطه ، وسيعرفها

ويصنفها طبقا للمبادىء التى تسيطر عليها ، وسيؤلف نظامها النهائى ٠ وهو يبدأ بالبسيكولوجيا العقلية ٠

١

البسيكولوجيا العقلية هى ذلك الجزء من الميتافيزيقـا الذى يزعم معرفة الطبيعة المطلقة للنفس ، ومجـاوزة معرفة أحوالهـا ووظائفهـا ونشـاطها ، والوصول الى ماهيتها فى ذاتها ، بغض النظر عن وجهة نظر ادراكها الداخلى لذاتها ٠

ولنقد هذا العلم ، فى نظر كانط ، أهمية كبرى ٠ وهو يقـول فى الطبعة الثانية (بارنى ، م ٢ ، ١٢) انه يكون عائقا كبيرا لكتابنا فى « النقد » ، بل فى الواقع العائق الوحيد الذى يخشاه ، لو استطاع باحث أن يثبت أوليا ان جميع الموجودات المفكرة هى فى ذاتها جواهر بسيطة ، وانها بالتالى ذات وعى لوجودها وجودا منفصلا عن كل مادة ٠ لأنه لو صح ذلك لثبت أن الانسان يستطيع أن يخطو على الأقل خطوة خارج العـالم الحسى ٠ ومنذا الذى يستطيع حينئذ أن يمنعه من أن يوسع شيئا فشيئا فتوحاته فى مجال أمور ما فوق الحس ؟ suprasensible

هذا الجزء من النقد هو أحد الأجزاء التى أجرى فيها كانط التعديل فى الطبعة الثانية ٠ فهل الطبعتان متوافقتان هنا من حيث التصميم ؟ انه على الخصوص بصدد هذا الفصل عن « مغالطة العقل الخالص » نجـد شوبنهور قد اتهم كانط بالنفاق ٠ فهو يلاحظ فى الطبعة الثـانية حذف فقرة مهمة من الطبعة الأولى ، ويجد فيها كذلك صفحات هى ، فى نظره ، متناقضة تناقضا تاما مع مجموع الكتاب ٠ والنص التالى بمقارنته بالأول أشبه برجل بترت ساقه ووضعت له ساق من الخشب ٠

والنقطة التى تنصب عليها المناقشة هى التصريح المثالى الذى صرح به كانط فى الطبعة الأولى ٠ يرى شوبنهور وكونوفيشر وآخرون أن كانط فى الطبعة الأولى كان فى صميمه مثاليا ولم يجعل الشىء فى ذاته يقوم بأى مهمة ، فى حين انه فى الطبعة الثانية أدخل الشىء فى ذاته على أنه علة للظاهرات بواسطة باب من الخلف ٠

وعندنا ان الشىء فى ذاته لم يكن غائبا من الطبعة الأولى ، بل هو الأساس الضرورى لمتنوع الحدس ، وهو فى الطبعة الثانية كما فى الأولى يظل مما لايعـرف ٠ صـحيح أن نصـوصا من الطبعـة الأولى (Edit. Kehrbach, pp. 314, 318) تقـول اننـا لو حذفنـا التمثل لانعـدمت

كل حقيقة خارجية فى الوقت نفسه . لكن الطبعة الثانية(١) لا تتنافى البتة مع هذه القضية ٠ اذا حذفنا التمثل ، لم يعد هناك شيء فى المكان ، واذن فلم يعد هناك موضـــوع خارجى ، موضوع تجريبى ٠ لكن الحقيقـــة الترنسندنتالية باقية ، وذلك فى الطبعـة الأولى كما فى الطبعـة الثانية وانما الالتباس ناشيء من كلمة الحقيقة الخارجية ٠ الحقيقة الخارجية التى يلغيها ، فى الطبعـة الأولى نفسها ، الغـاء التمثل ، ليست الا الحقيقة التجريبية ٠ والواقع ان الاختلاف بين الطبعتين لا ينصب الا على الشكل ، وهو فى الطبعة الثانية أدق وأوضح ٠

٢

ما المشكلة العامة للبسيكولوجيا العقلية ، وما النقد العام الذى هى مثار له ؟

نقطة البداية الضرورية لكل بسيكولوجيا عقلية هى عنـد كانط « كوجيتو » ديكارت ٠ والواقع ان « أنا أفكر » هى كل ما يعطى لنا من النفس ٠ وكل نقطة بداية أخرى تكون خيالية ٠ واذن فالمشكلة لا يمكن فى نهاية الأمر الا أن تكون هى اقامة قول ديكارت «أفكر فأنا اذن موجود» على معنى ترنسندنتالى ٠ وكل البسيكولوجيا العقلية ليست الا سلسلة من الأقوال المتنوعة فى هذا المبحث الواحد ٠ والمسألة هى أن نبدأ من « أنا أفكر » cogito وأن نربط بهـا فكرة الوجود : « أنا موجود » sum — وأن نصل الى وضع الفكر لا كظاهرة محضة بل كشيء موجود فى ذاته . واذن فيجب أن نجد حداً وسطا بين هذين الحدين «أنا أفكر» و «أنا موجود» . ماذا ستكون همزة الوصل تلك ؟ ستكون بالضرورة مع اختلاف الصور ، الصلة الموجودة عند ديكارت : «فكر يصـاحب بالضرورة تمثلاتى جميعا ٠ واذن فمحال أن نحذف الفكر ٠ انه باق حتى حين أشك فى كل شيء ٠ وكل مالا يمكن أن يعرف على أنه غير موجـود يجب ضرورة أن يكون موجودا .

هذه الحجة فيها عيب متأصل ٠ ذلك أننا نريد أن نثبت أن فكرنا ذو حقيقة موضـوعية ٠ ولكن ما الموضـوعية ؟ هى تطبيق مقولة ما من المقولات على حدس ٠ واذن فالموضوعية تفيد الحدس ٠ ولكن أنستطيع أن نقول ان الكوجيتو يحتوى على حدس ، وان لدينا حدس أنفسنا على اننا ذوات مفكرة ؟ هذا عند كانط مستحيل ٠ اننا ندرك جيدا فكرنا متحدا

(١) Ed. Kehrbach, p. 306, 310, 320, 321, 324, 402, 403, 432, 445.

بالموضوعات التى ينصب عليها لكنا لا ندركه منفصلا عن كل موضوع ٠ ليس هناك حدس « للأنا » واذن فتطبيق المقولات على « الأنا » عملية منطقية محضـــة بدون قيمة موضوعية ٠

وينتج عن هذا ان هذا الحد الوسط : الفكر ، مأخوذ بمعنيين مختلفين فى المبدأ وفى التطبيق ٠ والاستدلال يقوم فى صميمه على القياس التالى : ما يفكر موجود ، وأنا أفكر ، اذن أنا موجود ، والقياس يبدو محكما ٠ ولكن حين أقول : ما يفكر موجود ، انما أعنى أن : ما هو فى ذاته يفكر ، ما ليس فقط لذاته بل اطلاقا ، هو كائن مفكر ٠ واذن فالنتيجة مشروعة، لأن القيـــاس ذو حـــدود أربعة ٠ وتلك هى المغالطـــة المســـماة ٠ quaternio terminorum

هذا العيب الأصلى عرضه كانط فى العبارات التالية : قال : هناك مغالطة تسيطر على جميع طرائق البسيكولوجيا العقلية ٠ ويمثلها القياس التالى : ما لايمكن أن يتعقل الا كذاتsujet ، لايوجد كذلك الا كذات ويكون جوهرا ، والكائن المفكر لا يمكن أن يتعقل الا كذات ، واذن فالكائن المفكر لا يوجد الا كذات وجوهر ٠ فى المقدمة الكبرى ، « ما يتعقل بالضرورة كذات » معناها ما هو بالضرورة ذات ، ليس فقط من جهة التصـــور بل وأيضـــا من جهة الحـــدس ، ما لا يمكن أن يعطى الا كذات ، ليس فقط بالنســـبة الى بل بالنســـبة الى كل ذهن ، وليس فقط منظورا اليه من الداخل بل وكذلك منظورا اليه من الخارج ٠ ولكن فى الصغرى ، حين أقول : الكائن المفكر لا يمكن أن يتعقل الا كذات ، أقصد : لا يمكن أن يتعقل نفسه الا كذات ٠ وانما نحن هنا بسبيل موضوع منطقى ، وصورة ضرورية لتمثلاتى ٠ فى الكبرى نحن بســـبيل وحدة فى ذاتهـــا ، وفى الصغرى انما نحن بسبيل واحدة من المقولات ، بل الأصل المشترك لها جميعا ، والذى هو فى نفسه فارغ لا شىء فيه ٠

هذا نموذج لجميع استدلالات البسيكولوجيا العقلية ونموذج لجميع التفنيدات التى يمكن ان توجه الى تلك الاستدلالات ٠

٣

كيف يسير هذا العلم المزعوم ؟ المسألة هى أن نطبق على الأنا ، « الأنا أفكر » المقولات التى يمكن أن تحددها كحقيقة موضوعية ٠ هـــذه المقولات تزودنا بفكرة :

١ ــ النفس من حيث هى جوهر ٠

٢ ــ النفس من حيث هي واقعية أو بسيطة ٠

٣ ــ النفس من حيث هي واحدة في المكان أي هي هي ٠

٤ ــ النفس من حيث لها وجود متميز عن وجود الأشياء المادية ٠

وكيف حاولوا أن يبينوا ان الأنا من حيث هي نفس مفكرة تملك هذه الصفات الأربع ؟

١ ــ كيف أثبتوا ان النفس المفكرة ذات « مطلقة أو جوهر » ؟ استدلوا على هذا النحو : ما هو ذات مطلقة هو جوهر ، والأنا هي ذات مطلقة ، واذن فالأنا هي جوهر ٠

ولكن كلمة « ذات مطلقة » ليس معناها واحدا في المقدمتين ٠ في الكبرى نحن بسبيل ذات مطلقة، تكون مطلقة من جميع الوجوه ، بالنسبة الى الحدس وبالنسبة الى التصور ، وبالاجمال نحن بسبيل ذات هي موضوع sujet-objet ٠ ولكن في الصغرى انما نحن بسبيل الذات المحددة للعلاقة التي تؤلف الحكم ٠ انها الأنا ، كموضوع كامن لجميع قضاياي ٠ وليس هنالك الا موضوع منطقي ، وليس لي الحق في أن أقيمه جوهرا ٠

ولكن قد يقال : انني أستطيع على الأقل أن أعتبر جوهرا مجموع أحوال وجداني من حيث انها مرتبطة فيما بينها بالضرورة ٠ فلم لا تكون الأنا ، بهذا المعنى ، جوهرا شأنها في ذلك شأن الأجسام ؟ ان الاستدلال على هذا النحو نسيان لشرط انطباق مقولة الجوهر ٠ فالمقولات لا تنطبق مباشرة على الحدوس ٠ وكل مقولة تريد علامة تشير الى انها هي التي يجب أن تطبق لا مقولة أخرى ٠ وكل مقولة يوافقها « شيم » (شكل مخيل) دلالة على استعمالها المشروع ٠ فما هو « شيم » الجوهر ؟ وما الصفة التي ينبغي أن تكون للظاهرات لكي يستطاع بحق ادراجها تحت تصور الجوهر ؟ هذه الصفة هي الدوام في الزمان ٠ والدوام يتضمن المزامنة simultanéité فالظاهرتان المعطاتان كمتزامنتين يجب أن تبقى احداهما بينما تنعدم الأخرى لتحل محلها ظاهرة جديدة تصاحب الأولى في الوجود٠ ولكن الزمان وحده لا يسمح بأن تكون ظاهرتان متزامنتين ، ولا يمكن تحقق هذا الشرط الا في المكان ٠ وما هو في المكان انما هو الذي يمكن أن يتأثر بشيم الدوام ٠ وعند كانط الظاهرات البسيكولوجية ليست معطاة الا في الزمان لا في المكان البتة ٠ واذن فليس فيها أي دوام ٠ والنتيجة انه لا توجد قط بسيكولوجيا علمية ممكنة ، فالبسيكولوجيا لا يمكن أن تكون الا وصفية ٠

٢ ـ وهل النفس يمكن أن تعرف على أنها جوهر بسيط ؟ القياس بهذا الصدد هو التالى : الموجود الذى فعله يفيد موضوعا بسيطا هو نفسه جوهر بسيط ، والنفس موجود فعله يفيد موضوعا بسيطا ، واذن فالنفس هى جوهر بسيط .

ماهو فعل النفس ؟ الفكر . لكن الفكر ، كما فى الدليل الكلاسيكى، لايمكن أن يفسر الا بذات بسيطة ، والموجود المركب يجب ، لكى يفكر ، أن يسوق تمثلاته الى الوحدة ، وهو لايستطيع ذلك من حيث هو مركب.

وهنا مغالطة «أخيل» فى مجال استدلالات البسيكولوجيا الخالصة .

ولكن العيب فيها هو العيب نفسه فى الدليل السابق . ان كلمة « بسيط » ليس لها معنى واحد فى الكبرى والصغرى . ففى الكبرى نحن بصدد شىء بسيط ، بصدد موجود مدرك كبسيط فى الحدس . وفى الصغرى ، نحن بسبيل البساطة المطلوبة فعلا لأفكارنا ، أى بسبيل موجود يتبدى لنفسه كذات بسيطة . يكفى ، لكى نفكر ، أن نعتبر أنفسنا ذوات بسيطة ، وليس ضروريا أن نكون كذلك فى الواقع .

عبثا ـ عند كانط ـ أن نلوى تصور الذات البسيطة . اننا لن نستخرج منه تصور جوهر بسيط . أجل ان كل فكر بسيط من ناحية ما ، ولكنه متكثر من ناحية أخرى . انه دائما فكر عن شىء ما ، أعنى فكر موضوع Objet فيه متنوع . فأين نجد حدس ذات بسيطة من حيث هى كذلك ؟ لا جدوى من الالتجاء الى التجربة ، فانها لا تعطينا هذه الذات الا فى علاقتها مع الموضوع . فيلزم هنا حدس عقلى ، وهو ما ينقصنا .

ويضيف كانط ان من يتفلسف speculer عن طبيعة الجوهر الذى يفترضه الفكر يكشف نفسه ويكون موضعا لمغامز الخصم ، لأنه ليس بديهيا أبدا أن الجوهر المركب لايستطيع أن يفكر كما يفكر الجوهر البسيط . وما دمنا لسنا بصدد ذات بل بصدد جوهر ، فلا شىء يمنع الجوهر المركب من أن يملك الفكر كمحمول . وهنا يقينا احدى ذكريات « لوك » ونظريته المشهورة التى تذهب الى أن من الممكن أن نتصور أن الله قد أعطى بعض أكوام من المادة ، رتبت ترتيبا ملائما ، القدرة على الادراك والتفكير . فلم لا يستطيع الله أن يضيف هذه الملكة الى المادة كما أضافها الى الذهن ؟ هذا الشك الذى أثاره لوك يبدو مخيما على كل النقد الكانطى للبسيكولوجيا العقلية .

٣ ـ وهوية النفس وشخصيتها يثبتان على الوجه التالى : ما يكون

له وعى بالهوية العددية لانيته فى أزمنة مختلفة هو جوهر واحد identique أى أنه شخص personne • والنفس لها ذلك الوعى ، واذن فالانية هى جوهر واحد وشخص •

وجواب كانط شبيه بأجوبته السابقة . فالوعى conscience والذاكرة لا يضمنان لنا البتة دوام الجوهر • ما يبقى هو انيتنا ، وهو دوام منطقى • ويكفى لذلك ان الجواهر التى تتعاقب ينقل بعضها الى بعض حالة وجدانية واحدة بتمامها • واذن فنفس الحالة الوجدانية يمكن أن يحصل عليها من خلال تغير الجوهر •

٤ ــ وأخيرا البسيكولوجيا العقلية تثبت ان النفس تستكفى بذاتها وتوجد مستقلة عن الجسم ويمكن بالتالى أن تبقى بعد فنائه ، وهذا على وجه أخص هو الأساس الميتافيزيقى لبراهين بقاء النفس •

ما يدرك مباشرة له وجود متميز عن وجود ما لا يعرف الا بالواسطة• والنفس تدرك ذاتها بذاتها مباشرة ، فى حين ان الجسم لا يدرك الا بالواسطة ، بواسطة النفس ، واذن فالنفس متميزة عن الجسم •

والبسيكولوجيا العقلية تخلص هنا من نوع المعرفة الى نوع الوجود: ان شيئا يمكن أن يعرف دون تدخل لفكرة الآخر ، ويستنتج من هذا ان هذا الشيء يمكن أن يوجد بدون الآخر •

ولكن اللبس هو هو دائما . أعرف انيتى متميزة عن اللا انية . ولكن هل هذه المعرفة تفترض الانية موجودة بالفعل متميزة عن اللاانية ؟ الا يجوز ألا تكون هذه المعرفة نفسها ممكنة الا بتعاون النفس والأشياء الخارجية ، وانها تتطلب أن أكون ، ليس فقط نفسا ، بل انسانا مركبا من نفس وجسم ؟ نجد هنا ما يشبه دليل لوك بصدد البساطة • يستطيع ديكارت أن يفترض أنه لا جسم له ، ولكن ربما كان محتاجا الى جسمه لوضع هذا الافتراض . لا حاجة لنا الى عمل فروض عن الطبيعة الترنسندنتالية للنفس ، كى نفسر لأنفسنا بأنها فى تمثلاتها متميزة عن بدنها • ويكفينا أن نفهم الفرق بين الذات والموضوع •

لننظر ماذا يحدث اذا افترضنا ان النفس والجسم جوهران متميزان وانه يمكن أن توجد النفس بدون الجسم .

اذا كان يمكن الفصل بين النفس والأشياء المادية فوجود الأشياء المادية يكون عند النفس بالضرورة مشكوكا فيه • اذا نظرنا الى الأشياء من هذه الجهة وقعنا بالضرورة اما فى المثالية التجريبية ، مثالية الديكارتيين الذين يرون ان وجود المادة لا يمكن استنتاجه الا باستدلال ناقص ،

واما فى المثالية القطعية ، مثالية بركلى الذى يرى ان فكرة المادة فكرة متناقضة ، واما فى المثالية الارتيابية ، مثالية هيوم الذى يضع موضع الشك ، على نحو معقول جدا ، وجود المادة لأنه يراه مما لايمكن اثباته .

ثم كيف نفسر العلاقة بين هذين الضربين من الجواهر ؟

لقد استنفدت الفلسفة الخارجة من ديكارت جهودها لحل هذه المشكلة ولكن بغير طائل • فلا السيال الفيزيقى الداخلى influx physique ، ولا « الاتساق المقدر » من قبل ولا المدد الخارق للطبيعة لا شيء من ذلك يمكن اثباته •

لكن جميع هذه المشكلات تزول لو قبلنا وجهة نظر المثالية الترنسندنتالية •

المثالية الترنسندنتالية ، اذ تنكر على الانسان معرفة الأشياء فى ذاتها ، تكفل له معرفة الوجود التجريبى للظاهرات ، لأنها ترى ان الذات والموضوع متآزران تآزرا وثيقا وتثبت ان ادراك الانية يفيد ادراك المادة كجوهر . وماذا يمكن أن يكون المقصود غير الحقيقة التجريبية عند الكلام على الظاهرات الخارجية ؟ وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم نجد مشكلة الاتصال بين الجوهرين قد استعيض عنها فى المثالية الترنسندنتالية بمشكلة التصاحب فى الوجود ، داخل ذات واحدة ، لتمثلات تتخذ شكلا خارجيا فى المكان ، وتمثلات لا تتخذ الا صورة الزمان • وأصل هذه الواقعة ليس فى متناولنا • ولكن الواقعة فى ذاتها لا تخرج عن المعقول •

ويجمل كانط تدليله كله فى هذه الصيغة التى ترد فى الطبعة الثانية:
الحكم : أنا موجود ، وهو مبحث البسيكولوجيا العقلية ، يمكن أن يعتبر اما تحليليا أو تأليفيا • فاذا كان تحليليا كان مشروعا ، ولكن الحكم حين ينصب على الـ « أنا » المعطاة لنا والتى ليست الا الـ « أنا أفكر » المصاحبة لكل تمثل ، والتى هى الأساس المشترك للمقولات جميعا ، هذا الحكم لا يثبت الا وجودا منطقيا ، وجود صورة فارغة • وأما أن نعطى لكلمة (أكون) معنى ترنسندنتاليا فيراد أن تدل على وجود شيء فى ذاته ، وجود موضوع مطلق . وحينئذ فالحكم يكون تأليفيا ، وككل حكم تأليفى، يتطلب نقطة ارتكاز ، يتطلب حدسا يعطى فيه حدان معا . وهذا الحدس أين هو ؟

أمعنى هذا أن كل البسيكولوجيا العقلية باطلة ؟ كلا كما يستنتج من النقد نفسه الذى كانت هى مثارا له . هذا النقد يولد نتائج ،

أما سلبية واما ايجابية ، ترضى حاجات النفس التى كان على البسيكولوجيا العقلية أن تسعى الى اشباعها .

والنقد بالاجمال لا يحرمنا من شيء ، لأن اعتقاد الانسانية بالشخصية الانسانية والحياة الأخرى لا يقوم على حجج دقيقة كحجج بسيكولوجيا المدرسيين . والأدلة التى تفرض نفسها فى الحقيقة على الذهن ، والتى هى أدلة أخلاقية ، لم تمس اطلاقا من هدم الأدلة الميتافيزيقية .

ان نقد البسيكولوجيا العقلية يلغى تلك البسيكولوجيا كعلم ، ولكنه يؤيدها كتنظيم يحدد للعقل النظرى فى هذا المجال حدا لا يمكن تجاوزه . وهذا التنظيم هو عندنا ذو شأن رفيع . صحيح اننا لانستطيع أن نثبت ان النفس لا تفنى ، ولكن المادية لا تثبت كذلك انها تفنى . والمادية ليست أقل مخالفة للمشروعية من البنوماتية « الروحانية » الصوفية أو المتعصبة . وقد أفادالنقد فضلا عن ذلك فائدة محققة : فقد أبقى على ال « أنا موجود » من حيث ان « أكون » sum تمثل الوجود على العموم، وجود جوهر أو ذات . والمحمولات التى وضعتها البسيكولوجيا العقلية باقية ، لا بمعناها العينى ، بل بالمعنى الكلى للمقولات التى هى ممكنة التطبيق فى ذاتها على أشياء فى ذاتها وعلى ظاهرات. ونحن لانستطيع، فى الظروف المحيطة بعقلنا النظرى ، ان نطبق تلك المقولات على انيتنا . ولكن اذا كان العقل ، فى مجال آخر ، يطالب بشخصية « الأنا » وبقائها ، فالنقد قد بين ان هذه الدعاوى لا يكون فيها شيء متناقض: فأمر من أوامر العقل العملى ، مثلا ، يمكن أن يقوم على نحو ما مقام الحدس الغائب . ومن أجل هذا استطاع النقد ، بوجه عام ، أن يخفف من غلواء علم كثير الادعاء وفى الوقت نفسه استطاع بضرب من الاتساق المقدر من قبل ، أن يمهد السبيل الى الأخلاق والدين .

الفصل السادس

البحث في نقد البسيكولوجيا العقلية

١

لننظر ، قبل أن نبحث هل نقد كانط مصيب ، الى اى حد استبقى للحجج التى كان ينقدها صورتها التاريخية الصحيحة . فهل أورد كانط بأمانة حجج البسيكولوجيا العقلية الكلاسيكية ؟ هذه الحجج فى نظره تتلخص فيما يلى: البسيكولوجيا العقلية ، أى ادعاء معرفة نفسنا كما هى فى ذاتها ، بدايتها الضرورية هى « كوجيتو » ديكارت ، « الأنا أفكر » متصورا على انه شىء معطى ، على أنه واقعة مهيمنة على جميع وقائع الحياة الداخلية .

ماذا ينبغى أن تكون نقطة الوصول ؟ وما الغرض الذى يسعى الى بلوغه ؟ يراد الوصول الى بيان ان فى النفس شيئا غير مشروط ، شيئا هو أول فى ذاته ، بالقياس الى جميع ظاهرات الحياة النفسية .

وأخيرا كيف يتم الانتقال من نقطة البداية الى نقطة الوصول ؟ بواسطة استدلال وبوجه أدق بواسطة قياس . أهذا التلخيص لسير البسيكولوجيا العقلية تلخيص مضبوط ؟ وهل ميتافيزيقا النفس ترد على هذا النحو عند كبار المدافعين عنها ؟

لننظر أولا فى الفلسفة المعاصرة لكانط : فلسفة فولف ومندلسون ورايماروس وكنوتسن الذين يلوح انهم المؤلفون الماثلون بخاطر كانط . ومن هذا الوجه لا نستطيع أن نقول ان كانط مقصر . انه ينقل على الخصوص منهج فولف . فالواقع ان هذا الفيلسوف لم يعد يسلم ــ مثل ليبنتز ــ بأن الفكر والوجود معطيان معا وانه لايوجد جوهر بدون ادراك واشتهاء . انه يرى أن الادراك والجوهر لا يتضمن أحدهما الآخر ، واذن فالاستدلال ضرورى للجمع بين الفكر والوجود . واذ يبدأ فولف من

واقعة الوعى يستخلص منها وجود النفس. ثم يثبت أن من اتحاد الادراك والتبين ، الذى يجعل من النفس ذاتا مفكرة ، ينبغى استخلاص أن النفس لا جسمانية وبسيطة ، وبالتالى جوهر أصيل ، فيجب اذن أن توجد فى النفس قوة تعمل على تغيير نفسها على الدوام • من شأن البسيكولوجيا العقلية ان تستنتج من تغيرات هذه « القوة الممثلة » جميع قوى النفس كأحوال لتلك القوة الرئيسية •

ان كلام كانط لا يخرج عن البسيكولوجيا الفولفية . ولكنا اذا تركنا معاصرى كانط ورجعنا الى ديكارت ، صاحب الكوجيتو (أفكر فأنا اذن موجود) هل نجد نظريته منقولة نقلا أمينا ؟ ان الأمر أقل بداهة .

فى الاقيسة التى ينسبها كانط الى البسيكولوجيا العقلية نجد « الكوجيتو » واقعة لا تحتوى فى ذاتها على أى وجود ترنسندنتالى • وهذا الوجود لا ينبغى أن يرتبط بالكوجيتو الا باستدلال . ولكن أهذا شأن الكوجيتو الديكارتى ؟ اذا حللنا طبيعة كوجيتو ديكارت ، وبخاصة وفقا لنهاية التأمل الثانى ، وجدنا طبيعته أقل بساطة مما يظن كانط • فبعد أن وضع ديكارت موضع الشك معارفه جميعا ، رأى أن شيئا لا يمكن أن ينعدم فى الفكر : القوة على تعليق الحكم ، وبعبارة أخرى حرية الاختيار • والكوجيتو هو توكيد هذه القوة التى تبقى على الرغم من كل شىء ، والكوجيتو ينطوى فى قت واحد على عملية من عمليات الفهم وعملية من عمليات الارادة • واذن فهنالك شىء من الوجود فى الكوجيتو، لأن الوجود عند ديكارت تمثله الاراده . وحينئذ فالمشكلة ليست هى السير من مجرد واقعة الى جوهر ، بل هى الارتقاء مما لاينطوى بعد الا على أقل قسط من الوجود الى موجود دائم ومحدد .

ما الهدف الذى يرمى اليه كوجيتو ديكارت ؟ أهدافه أن ينسب الى النفس جوهرية مطلقة كتلك التى يعرفها كانط ؟ لا يبدو الأمر كذلك • فديكارت يقول : « ربما اننى اذا توقفت عن التفكير توقفت أيضا عن الوجود » •

النفس عند ديكارت لابد أن تفكر دائما • هذا من المفارقات • ولكن معنى هذه المفارقة أن ديكارت لا يقبل أن يفصل الفكر عن الوجود • فالنفس اذا وجب ان تكون جوهرا وجب أن تفكر دون انقطاع . واذن فلسنا هنا بسبيل جوهرية لا يكون الفكر ازاءها سوى حال من أحوال الوجود •

وأخيرا هل ستقام العلاقة بين « أنا أفكر » (كوجيتو) وبين « أنا موجود » (سوم) بواسطة قياس ؟ -

ان ديكارت لا يقبل أن تفسر نظريته هذا التفسير • وان الصورة القياسية التى يمكن أن يتخذها الكوجيتو لم ترد على خاطره الا بعد حين• فالكوجيتو فى ذاته يعرف بحدس من حدوس الذهن ، بفعل واحد به ندرك « أنا موجود » و « أنا أفكر » على انهما متعلقان • والقياس فى نظر ديكارت ليس أداة من أدوات الكشف بل من أدوات التعليم • والرياضيات تستدل ، واستدلالها عن طريق التحليل والتأليف لا عن طريق الأقيسة وان يكن من الممكن هنا أيضا بعد الاهتداء الى البراهين أن تعرض فى صورة قياسية . واذن فليس فى الكوجيتو الديكارتى شيء من الادراك الذى يريد كانط أن يراه فيه • والحدس الديكارتى يربط بين حدين متآزرين •

فاذا انتقلنا من القطعية الديكارتية الى القطعية القديمة وجدناها أيضا أكثر اختلافا عن اللوحة التى يرسمها كانط للبسيكولوجيا القطعية• لم تبدأ الفلسفة القديمة من الفكر منفصلا عن الوجود ، لكى تحاول أن تثبت أن هذا الفكر جوهر ، وانما جعلت الفكر والوجود يتمشيان جنبا الى جنب. فالوجود نفسه هو المعطى لنا فى نظرها. والعقل عند أرسطو، من حيث هو ملكة لمعرفة المبادىء ، هو بذلك نفسه أيضا مبدأ وحقيقة مطلقة • وعند ليبنتز نفسه المتشبع بالروح الكلاسيكية ، الفكر والوجود متحدان اتحادا وثيقا • وما الوجود الا انبساط الامكانيات التى هى قوام الممكن • فثمة انتقال غير محسوس من الممكن الى الوجود كانتقال الاهليلج الى الدائرة •

٢

واذن فعرض كانط للفلسفة القطعية بعيد عن أن يلائم على حد سواء جميع المذاهب التى يدخلها فى تلك الفلسفة • أينبغى أن تستنتج من ذلك أن تفنيده ، لا يصح الا بالنسبة لفلسفة « فولف » وأنه لا يصيب فلسفة ديكارت أو ليبنتز ؟

أما ديكارت فنلاحظ أن مذهبه قد أعان على الالتباس • الكوجيتو يشارك فى الظاهرة وفى الوجود • وأين هو على التحقيق ؟ بعض النصوص قد تسمح باعتباره ظاهرة محضة ، وبعضها تسمح بالنظر اليه على أنه قبل وجود ما • ومن المحقق أن فعل حرية الاختيار الذى يوجد متضمنا فيه يجاوز مجرد حقيقة ظاهرة ما ، لأن الحرية عند ديكارت اسم متواطىء فى الله وفى الانسان . ومع ذلك فما عسى أن تكون « أفكر » الا العنصر المشترك فى جميع المعارف التى يطرحها الشك المنهجى ؟

وكذلك الأمر فيما يتصل بنقطة الوصول • يريد ديكارت من غير شك اولا أن يقيم استقلال عالم الفكر عن عالم الامتداد وعالم الامتداد عن عالم الفكر ، بحيث يكف الانسان عن الالتجاء الى خواص جسمانية لتفسير أمور النفس أو الى صفات خفية شبيهة بصفات النفس ، لتفسير الأشياء الفيزيقية • ومع ذلك فالرابطة بين «أنا أفكر» و «أنا موجـــود» متى تحققت بواسطة الحدس ، يستخرج منها هذه القضية الكبرى : لكى تفكر يلزم أن تكون موجوداً ــ وهى فيما يبدو تضع منطقيا الجوهر قبل الفكر •

وأخيرا اذا كان ينكر أن تكون طريقة ربط « أنا أفكر » بالوجـود هى القياس ، ألا يستطاع التمييز هنا بين سبيل المعرفة عندنا وبين سبيل الربط الداخلى للأشياء ، والقول بأنه فى « أفكر » ، فأنا اذن « موجود » يوجد فى حقيقة الأمر قياس ، مادام التأمل يستخرج منه استدلالا من هذا القبيل ؟

أما فيما يتعلق بليبنتز فصحيح انه دأب على التقريب وايجـــاد الترابط بين طرفين : بين الممكن والموجود ، الميكانيكية والدينامية، الادراك والاشتياق ، العلة الفاعلة والعلة الغائية ، الضرورة الهندسية والضرورة الأخلاقية ، ولكن هذا عينه هو الذى ألقى الغموض على مذهبه فى نظر كانط • نراه لا يريد أن يضـــحى بشىء ولا أن يقلل من شأن شىء ، لا الرياضيات ولا الميتافيزيقيـا ، ولـكن كيف يقيم العـلاقة بين هذين الطرفين ؟ هذه المسألة لم يستطع الشراح أن يتفقوا عليها ، ومازالوا الى اليوم مختلفين ، بعضهم يميل الى جانب «الرياضة» والحتمية الميكانيكية ، ووحدة الوجود ، وبعضهم ينحو نحو الميتافيزيقا والروحية والفردية ، بل والصوفية الأخلاقية والدينية •

وأخيرا من المحقق فى نظر الفلسفة ان الفكر والوجود ليسا الا شيئا واحدا • وقد كان « برمنيدس » يقول :

ولكن وجهة النظر هذه اذا كانت بقيت عند أمثال أفلاطون وأرسطو على الأقل بالنسـبة لأعلى صـور الفـكر ، الا أن أغلب المحدثين يعدونها الأكذوبة الأولى للفلسفة القديمة • وبمقتضى هذا المبدأ استباح القـــدماء لأنفســهم أن يحـددوا أوليا القوانين المقومة للطبيعة ، وأن ينظروا نظرا عقليا فى الله وفى العلل الأولى •

أراد كانط أن يوضح وأن يعـرف المسـلك الذى يسلكه الذهن الانسانى للوصول الى هذه النظرية عن الوجود مدركا فى الفكر • وهـو يسلم بأن ما هو معطى لنا فى الواقع انما هو الفكر من حيث هو ظاهرة ،

وأننا نجعل منه ، باستدلال مهجن ، الفكر من حيث هو وجود ، الفكر جوهرا • ولا بد من الاقرار بأن هذا التفسير لأصل القطعية قد لقى على العموم رواجا عند المحدثين سواء منهم من أرادوا أن يؤيدوه أو من أرادوا أن ينقضوه . وفى تعليمنا الكلاسيكى ما زال المحدثون ينظرون الى الأمر هذه النظرة . يضعون فى البداية ما يسمى بالوقائع البسيكولوجية ويؤخرون الى النهاية ، فى فصل مستقل ، المسائل المتصلة بالنفس وبحقيقة العالم الخارجى ، وبالموجودات •

والحجج التى أدلى بها كانط نقضا للبسيكولوجيا العقلية القائمة فى مثل تلك الأحوال حجج متينة جدا • فالواقع اننا حين نريد أن ننتقل من الأنا الى النفس باعتبارها جوهرا ، نقفز قفزة لا نظير لها فى المعرفة العلمية بالمعنى الدقيق • وواضح أن الضمان الذى تضفيه التجربة على مبدأ الجوهر والعلة حين نستعملها لربط ظاهرة بظاهرة ، ضمان لايستطاع الالتجاء اليه حين يراد الانتقال من الظاهرة الى الوجود • اننا نعطى ها هنا للفظى الجوهر والعلة هذين معنى يختلف اختلافا تاما عن المعنى الذى يكون لهما فى استدلالاتنا العلمية • فنقول اذن ان نقطة البداية هذه – « أفكر » – (كوجيتو) حتى لو سلمت ، فلسنا نرى كيف يمكن الانتقال من كوجيتو ظاهراتى الى أنا معتبرة جوهرا •

ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك : فتقدم علم النفس التجريبى قد هز دعامة البرهنة القطعية . كانوا يبدأون من هوية الوجدان معتبرة واقعة لا نزاع فيها ، والأنا على الأقل كانت تبدو معطاة • لكن علم النفس المعاصر ينازع نزاعا شديدا فى وجود هذه الواقعة • تبدو الأنا مجزأة مزدوجة متغايرة ، وهويتها لم تعد تظهر الا كعرض واه جدا • ما قيمة الاستدلال اذا كانت نقطة البداية نفسها محل نزاع ؟

٣

لكن المسألة هى هل من الضرورى أن نفسر البسيكولوجيا العقلية كما فسرها كانط وكما يفسرها فى أيامنا كثير من الفلاسفة • وأمن الحق أن يقال مع لوك وبركلى وهيوم : ان الذهن لا يمكن أن يشرع الا من أفكاره وانطباعاته ، لأنها الشىء الوحيد الذى يمكن أن يعطى له مباشرة ؟ اذا سلمنا بهذا المبدأ كان من العسير أن نستبعد النتائج التى يستخلصها

منه كانط ، وكان لا بد ، تفاديا للوقوع فى التناقض ، من الانتهاء اما الى الظاهرية واما الى الصوفية ، كما يحدث بالفعل لمن يتخذون وجهة النظر هذه . ولكن وجهة النظر هذه هل هى محتمة على الميتافيزيقا ؟ يبدو أن ها هنا خلطا وان بعض الناس يضع الميتافيزيقا على أرض ليست أرضها بل هى أرض العلم الوضعى . أليس عيب كانط انه كان يبدو وكأنه مأخوذ بفكرة الكمال فى العلم النيوتونى ، وانه شكل الفلسفة على مثال ذلك العلم ؟ العلم يفصل الظاهرة عن الوجود ، وذلك شرط وجوده وتقدمه . انه يجرد موضوعه من كل عنصر ميتافيزيقى . ومن قبل وجهه ديكارت هذا الاتجاه . ويصبح العلم عسيرا جدا من هذا الوجه . وفى كل يوم نراه ينحى عناصر كانت معدودة من معطيات التجربة ، رغم طابعها الميتافيزيقى ، بعد أن يضعها فى زمرة الأدوات بل المعوقات .

وهل الفيزيقا محتاجة بعد الى فكرة الذرية أم تستطيع الاستغناء عنها ؟ وقد أجاب الأستاذ « استفالد » من فورستبورج على هذا السؤال بالنفى ومعارضوه أنفسهم لم يذهبوا الى أن الضوء والحرارة هما حركة وانما ذهبوا الى أن هذا القصور فيه ملاءمة وانهم لا يرون كيف يستطاع الاستغناء عنه فى الوقت الحاضر . وهم أنفسهم لا يرون فى ذلك الا تمثلا رمزيا لما نجهل عن علة الظاهرات ويسلمون بأن كل جهد العلم موجه الى معرفة القوانين لا معرفة العلل المولدة .

وبناء العلم اذن يكون بزيادة الانفصال بين المعرفة وبين الوجود . أيلزم عن ذلك أن الميتافيزيقا يجب أن تشرع هى أيضا من الواقع بعد أن أفرغت افراغا تاما من كل فحوى انطولوجى ، لكى ترتفع من ذلك خلافا للعلم ، لا الى قوانين هذه الواقعة بل الى العلل المجاوزة للعالم الحسى التى أحدثت الواقعة ؟

ان رسم خطة كهذه للميتافيزيقا ربما كان انكارا لمشروعيتها . لأن من الوقائع لا يستطاع أن يستخلص الا قوانين لا علل حقيقية ، ولأنه اذا لم يكن هنالك بدايات مشروعة سوى الظاهرة المحضة ، فليس هنالك من معرفة صحيحة سوى العلم . ومع ذلك فالعلم هل يكفينا ؟ ان الحاجة الميتافيزيقية باقية رغم كل شىء ، كما قال كانط فأجاد كل الاجادة . وشىء لا أدرى ما هو يمنعنا أن نسلم بأن الوجود ينحل عندنا الى ما له من علاقات العظم والوضع . أينبغى أن نسلم لكانط بأن الوعى ذاته لا يصل الا الى ظاهرات ؟ هذا هو السؤال الذى وضعه من أخذوا على عاتقهم فحصا منهجيا للنقد . وكانط نفسه ألم يقل بأن انكار هذه النظرية هو حجر العثرة الأول الذى كان على النقد أن يخشاه ؟ نجد هذه

المسألة مبحوثة بتعميق فى مقال لرافيسون عنوانه : فلســـفة معاصرة ٠ ومنشور فى مجلة العالمين أول نوفمبر سنة ١٨٤٠ . يبين المؤلف ان الوعى حين ينطوى على ذاته يجاوز مجال الظاهرات الذى يراد حبسه فيه ، ويجدد على التعاقب : الجهد والميل والارادة والرغبة وأخيرا الحب ٠

ان فصل الفكرة عن الوجود ليس شيئا معطى مفروضا من الخارج بل هو من صنعنا . والعلم يمضى فى هــذا الســبيل بمنهج وبصرامة . انه شرط لنجاحه ولكن ليس للعلم سلطة الغاء ما يدعه جانبا ٠ انه ينحى جوانى الأشياء ، لأن هذا العنصر لا يطابق سبيله فى المعرفة ٠ ان من شأن الميتافيزيقا أن تقـود الى وجهة النظر الحقيقية للطبيعة ، وأن تعيد بناء الوجود الذى حطمه العلم ٠ وليس على الميتافيزيقا ، من أجل ذلك ، أن تستعين بعملية خاصة ، مثل حدس عقلى لا علاقة له بتجربتنا فالوجود ليس بعيدا عنا ، انه نافذ فينا : « فيه نحيا ونتحرك ونوجد » ٠
in illo vivimus, movemur et sumus

ولكننا نبغى أن نعرف ما هى نسبة الوجود التى تخص كل واحـد من الأشياء ٠ لا يعنينا كثيرا أن يكون وجود حيث تكون ظاهرة ما ، كما ان هنالك مكانا حيث تكون أجسام نريد أن نعرف ما هى تعيينات الوجود التى تستحق بهذه الصفة اسم الكائنات ٠ ولكى نحل هذه المسألة لا يكفى أن نعود الى الميتافيزيقا القديمة دون أن نحسب للنقد حسابا ٠ صحيح ان العقل له كرامة رفيعة ونجده فى جميع أحكامنا ٠ وهذا لا يكفى لاثبات انه مبدأ وانه جوهر ٠

ولكن اذا لم نستطع أن نقول بأن الفكر يقتضى جوهــرا مفكرا ، واذا كان الاســتدلال الذى يصعد من الفــكر الى الوجود اســتدلالا غير مشروع ، أفلا يجوز أن نسلم بأن الفكر هو نفسه مولد للوجود وللجوهرية ؟ ألا نرى ، فى ضوء العــلوم الوضعية ، كيف ان الفــكر ينتقل من حالة اللاتعين الأولى الشبيهة بالحالة التى كان يتصورها برمنيدس ، الى حالة عدم تجانس وتنوع متزايدين ؟ ثم تكونت على مر الزمان نماذج مستديمة، قوانين فيزيقية ، قوانين تطور ، عوالم ، أجناس ، أنواع ، وفصائل تنحو الى ازدياد تعينهــا ٠ فى قلب الانسانية نفسها اكتسبت الأمم والجماعات فردية ووجودا خاصا ٠ وما أصل هذا التنويع فى الوجــود ؟ هو دوام الوظيفة وتقدمها ٠ الوظيفة تخلق العضو أكثر مما تفترضه ٠ صحيح انه لابد من مادة موجودة من قبل ، ولكن كان من الممكن استعمال هذه المادة استعمالات مختلفة ٠ الوظيفة تحدد مادتها وتعطيها خواص جديدة فى مخ به خلل يحل جزء محل آخر ٠ هذا المبدأ العام ، هو ان الوظيفة تميل الى

الاستدامة حين تخلق نفسها عضوا ، لم لا نطبقه على الفكر كما نطبقه على الوظائف السفلى ؟

فاذا لم يستطع الفكر بعد أن يثبت الجوهر المفكر ، فهو يستطيع أن يخلقه . لقد استبان ديكارت أن استمرار الفكر ذو علاقة بجوهرية النفس . فاذا لم تكن معطاة توقف علينا أن نحققها فى الخارج على صورة متزايدة وبذلك نزيد وجود نفسنا . وكرامتنا كلها قوامها الفكر من هنا ينبغى أن نرتفع ، وبهذا نضفى على أنفسنا الوجود . ان السبيل الوحيد لنجاة النفس فيما يقول أفلاطون هو أن تصبح أفضل وأحكم ما يمكن أن تكون . لأنها فى رحلتها الى هاديس (العالم الآخر أو الجحيم) لا تحمل معها الا معرفتها وثقافتها أى الوجود الذى استطاعت أن تخلقه بعلمها وبفضيلتها .

الفصل السابع

نقيضة العقل الخالص

النظرية التي سنبحثها الآن قد أثرت تأثيرا عظيمــــا فى تطور الفكر الفلسفى بعد كانط خصوصا فى ألمانيا ٠ وهى متصلة ببحوث جدلية بدئت منذ القرن الخامس قبل ميلاد المسيح على يدى زينــون الايلى ، ولهــذه البحوث أهمية عامة بالغة ٠ مدار البحث هو هل يستطيع العقل الانسانى حين يسائل نفسه عن حقيقة العالم الذى يحيط بنا وطبيعته ، أن يصل الى مايشفى غليله أو انه لابد واقع فى تناقضات لاسبيل الى حلها؟ وربما كان هنا معقد الطرافة فى كل نظر ميتافيزيقى ٠ وقد كان تناقض الآراء منذ القدم هو المنبع الأول للمذهب الارتيــــابى ٠ كيف نمضى فى البحــوث الميتافيزيقية اذا كان قد ثبت حقا ان المرء يستطيع فى هذه المسائل أن يثبت الدعوى ونقيضها على حد سواء ؟

ان القصد الأول من دراسة القضية الكانطية هو أن يحدد من وجهة نظر تاريخية محضة المسلك الذى سلكه كانط فى وضع واثبات دعاوى ونقائض الكزمولوجيا العقلية ٠ كثيرا ما يحدث للباحثين أنهم اذ يتمسكون بالفكرة العامة واذ يبسطونها وفقا للأفكار الشــخصية يغيرون قليلا أو كثيرا من طابع البراهين الكانطية ٠ من هذا القبيل ما جعله البعض من أهمية كبيرة لفكرة العدد مع أن كانط يقول فى الملاحظات على الدعوى الأولى ، انه تجنب قصدا أن يستعمل تصور اللامتناهى لعظم أو كثرة معطاة ٠ أو ما قيل من أن الدعاوى قد وضعت باسم «مبدأ التناقض وحــده ، باسم المنطق الخالص ، فى حين ان النقائض قد تصورت من وجهة نظر التجربة ٠ لكن كانط يقول ، فى القسم الخاص بمصــلحة العقــل فى هــذا النزاع ، أن توكيدات الدعــوى أساســـها ، بمعزل عن طريقة التفســير التجريبية ، مبادىء عقلية معينة ، فلا يكون حكمها بسيطا ٠

كيف عرضت عند كانط مشكلة الكزمولوجيا العقلية ؟ على نحـــو ما عرضت مشكلة البسيكولوجيا العقلية · والمسألة هنا أيضا فكرة تولدت بواسطة العقل ، ونحن ميالون الى أن ننسب اليها الموضوعية · لقد رأينا حين التمسنا جملة شروط التمثل بالنسبة الى موضوعهما ، كيف يكون العقل فكرة ذات مفكرة واحدة اطلاقا ، وكيف تأدينـــا الى تصور هذه الذات موجودة حقا فى ذاتها · بمثل هذه الطريقة يكون العقل فكرة العـــالم · لما كان يتطلب بأن تستند سلسلة الظاهرات على لا مشروط فهـــو يضـــع الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة وهذه الوحدة هى ما نسميه بالعالم ·

يتعين علينا أن نسائل أنفسنا بصدده :

١ ـ ما هو نسق الأفكار الكزسولوجية ·

٢ ـ ما الاستدلالات التى يؤلفها العقل لكى يقيم من هذه الأفكـــار موجودات ·

١

لكى نحـــدد الأفكار الكزمولوجية يجب أن نبدأ من المقولات . فان المقولات ، لا تصورات عقلية مزعومة ، هى التى ستمدنا بالأفكار التى نبحث عنها · لأن العقل لا يمكن أن يعتبر وحده منبعا للمعرفة : انه لا يولد أى تصور بالمعنى الدقيق ، وانما يحرر تصور الفهم من القيود الملازمة لتجربة ممكنة · متى أخذنا مشروطا وجدناه يتطلب المجموع المطلق من جهـــة الشروط ، وبذلك يجعل من مقولة فكرة ·

اذا كانت المقـولات هى نقطة البداية الضرورية فانهـا لا يمكن أن تستخدم بغير تمييز لتكوين أفكار . المشروط الذى نحن بصدده هنـــا هو فى صميمه سلسلة ، واذن فالمقولات وحدها التى يمكن تطبيقها هى المقولات التى يكون فيها التأليف بين الدعـوى ونقيضها سلسلة وسلسلة شروط يخضع بعضها البعض ·

وأخيرا من حيث أن اللا شروط ليس مطلوبا الا من جهة الشروط لا من جهة المشروطات ، فالتأليف الوحيد الذى تعبر أفكاره الكزمولوجيـة عن المجموع هو التأليف الرجعى لا التأليف التقدمى ·

واذا فرغنا من ذلك ، فسنأخذ أولا الكمين الأصليين لكل حدس عندنا وهما الزمان والمكان · الظاهرات التى فى الزمان تكون سلسلة بلا واسطة· أما المكان فى ذاته فليس سلسلة بل تجمعا ، ولكنا اذا اعتبرناه من جهـــة

ما ندركه ، وجدنا أن التأليف لأجزائه الذى يحدثه بهذا الصـــدد تأليف متعاقب ، ومن ثم فى زمان ويكون سلسلة ومن حيث أن كل مكان مضاف الى آخر هو الشرط الذى يحده ، فنقدم المــكان ــ من حيث التحديد ــ هو رجوع • ومن هذا ينتج وجود فكرة عن عظم العالم فى المكان •

أما من حيث الكيف أو وجود العالم فى المكان فالعقل يتعقب اللامشروط فى تقسيم المركب ، أى التقسيم التام الذى يفسر وحده المركب تفسيرا تاما •

وتأتى فى المحل الثالث مقولات الاضافة • هنا لا أستطيع أن ألجأ الى مقولة الجوهر ولا الى مقولة المبـادلة اللتين لا تلائمان سلسلة ، لكن مقولة العلية تتضمن فى رأى كانط علاقة تعاقب بين حدود ، ومن ثم يمكن أن تطبق على العالم كسلسلة •

وأخيرا مقولات الجهة هى الامكان والاستحالة ، والوجود واللاوجود، الضرورة والحدوث وانما الحادث والضرورى هنا همـــا اللذان يمكن أن يعتبرا سلسلة • اذن فالعقل يلتمس ها هنا أن يقيم الحادث على الضرورة المطلقة •

٢

ما المشكلة التى توضح الآن أمامنا ؟

انها تصور الأفكار الكزمولوجية لا على أنها منشآت ذهنية فحسب، بل على أنهـــا تعبيرات عن الحقيقة الواقعة • نحن بســبيل أن نضع ، كموجودات واقعية ، الكم والكيف والعلية وضرورة العالم ، وأن نرى مصير الأفكار حين نشرع فى أن ننسب اليها الموضوعية • فهل موضوعية كهذه متعقلة ؟ لقد استطعنا أن نقيم واقعية الظاهرات ، الواقعية التجريبية • فهل نستطيع كذلك أن نثبت واقعية العالم ككل ، الواقعية الترنسندنتالية ؟

نستطيع أن نتكهن بالصعوبات التى ستعترض العقـــل فى زعمه تصـــور العـــالم نفسه ، وليس فقط الظـاهرات ، على أنه موجود وجودا موضوعيا •

ونحن هنا بسبيل ملكتين متميزتين ، العقل والفهم • العقل يتطلب المطلق ، الكل ، اتمام الرجعة الى الخلف • والفهم وظيفته أن يســـبغ الموضوعية على الظاهرات ، بربط مشروط ظاهـــراتى بشرط ظاهراتى

كذلك · والفهم الذى هو ملكتنا التى تضفى الموضوعية هل يستطيع أن يؤدى المهمة التى يرسمها له العقل ، أن يصل الى تصور اللامشروط نفسه على أنه واقعية موضوعية ؟ واضح أنه ليس هناك تناسب بين الملكتين وكما أن ديكارت رأى التناسب معدوما أصلا بين ارادتنا اللامتناهية وبين فهمنا المتناهى ، كذلك لا يرى كانط مقياسا مشتركا بين عقلنا الذى يريد أن يستريح فى اللامشروط وبين فهمنا الذى لا يستطيع أن يجاوز المشروط · مقدما نتكهن بأن الفهم لا يستطيع أن يرضى العقل ، وانه وقد نيطت به مهمة تفوق طاقته ، وانه وقد جعل لمعرفة الظاهرات واستخدم للجرى وراء المطلق ، سوف يتردى فى التناقض · ان أصل النقائض هو التباين بين الفهم والعقل ، وكلاهما مقوم لذهننا ·

كيف تتجلى هذه النقيضة الأصيلة ؟

التصورات التى يمدنا بها الفهم خضوعا للأمر الذى يوجه اليه تكون تارة أكبر مما يلزم له اذا وافقت العقل ، وتارة أصغر مما يلزم للعقل اذا وافقت الفهم · يطلب العقل مجموع الشروط ، يطلب كلا قد تم ، مستكفيا بنفسه ، وهذا الموضوع لا يستطيع الفهم أن يصل اليه : فان الفهم يربط بلا تحديد مشروطا بشرط ، وموضوع كهذا لا يفى قط بما يتوقع العقل · ولكى يحاول أن يوفق بين هذين المطلبين يضع الفهم اللامشروط تارة فى عدد أول من أعداد السلسلة ، بحيث يحاكى اتمام الموضوع الذى يتصوره العقل ، وتارة فى مجموع السلسلة ، فيصورها على أنها بلا نهاية ، بحيث يحترم قانون التشريط الذى يخص الفهم · ولكن فى الحالة الأولى يسلك مع نفسه مسلك العنف اذ يقبل شرطا لا مشروطا، وفى الحالة الثانية يعطى تعسفا على أنه تفسير تام ، ما لا يمكن الا أن يبقى تفسيرا نسبيا وموقوتا ·

٣

فلننظر الآن فى تفاصيل النقائض :

ظاهر أن الدعاوى يسيطر عليها الاهتمام بشروط الوجود ، فكرة نقطة الارتكاز الضرورية للظاهرات لكى تكتسب واقعية صحيحة عند أرسطو · وفى نقائض الدعاوى تسود فكرة امكان التفسير التجريبى الضرورى لكل معطاة من معطيات التجربة · فى نظر كانط الحجج المتصلة بالدعاوى فيها حقا من القوة بقدر ما فى الحجج الخاصة بنقائض الدعاوى ·

النقيضة الأولى : الدعوى : العالم له بداية فى الزمان ومحدود فى المكان ٠

نقيض الدعوى : العالم ليس له بداية فى الزمان ولا حد فى المكان ولكنه لامتناه فى الزمان وفى المكان ٠

الفكرة الموجهة فى الدعوى هى كما قلنا تصور العالم على أنه واقعى؛ يجب أن أعتبر الوجود الذى أنا واعيه حالا وجودا واقعيا. فاذا افترضت أن العالم ليس له بداية فى الزمان ، عندئذ يكون الوجود الحالى مسبوقا بسلسلة لا متناهية من الظاهرات وهذه السلسلة هى الآن قد تمت ٠ ولكن من التناقض أن تكون سلسلة لا متناهية سلسلة متناهية ، مغلقة . فاللحظة الحاضرة لا يمكن اذن أن تعتبر محدودة تماما ، كما يتحتم لكى تقام واقعيتها الترنسندنتالية ٠ ويستطاع أن يقال ان العالم اذا لم يكن له بداية فسلسلة الظاهرات لن تنتهى أبدا الى اللحظة الحاضرة ٠ افترض عداء يبدأ من اللامتناهى : انه لن يصل قط الى نقطة ما ، لأنك لو سلمت بأنه سيصل اليها ، فما على الا أن أفترض انه بدأ من نقطة أبعد ، لكى أبين أنه يصل اليها ، وهكذا الى مالا نهاية ٠

كانط يلاحظ فى موضوع هذا الدليل انه لا يشير الى استحالة عظم لامتناه معطى لا يحفل بتصور حد أقصى ٠ لا يعتبر الكل الا فى علاقته بوحدة نستطيع أن نأخذها كما نريد ٠ لكن أليس المكان يعطى ؟ وأليست أجزاء المكان متصاحبة الوجود ؟ يجب أن نعتبر اننا نتكلم ، لا عن المكان، بل عن العالم كمجموع وهذا العالم لايمكن أن يكون عندنا موضوع حدس٠ العالم كمجموع كلى لا يتصور الا بتأليف متعاقب تام لأجزائه ٠ فاذا كان العالم لا متناهيا فى الامتداد ، فلا بد من زمان لامتناه لاجراء هذا التأليف، ونقع من جديد فى الصعوبة الخاصة بالمدة اللامتناهية للعالم فى الماضى ٠

هذا هو اثبات الدعوى ٠ بمقتضى مبدأ التناقض يجب أن ننتهى الى بطلان نقيض الدعوى ٠ ولكننا نجد أن نقيض الدعوى يساوى الدعوى من جهة دقة اثباته ٠

سيكون الاثبات هنا أيضا برهان خلق للقضية المتناقضة ٠

افرض أن العالم له بداية فى الزمان ــ اذن قبل أن يبدأ كان هناك زمان خال ٠ لكن زمانا كهذا متجانس كل التجانس ٠ وفى مثل هذا المجال ليس من سبب لأن تحدث ظاهرة فى لحظة بدلا من لحظة أخرى ، فلا يبدأ العالم أبدا ٠ على أن الزمان فى ذاته لايمكن أن يعتبر شيئا واقعيا٠

الزمان ليس الا الصورة الفارغة للظاهرات : فاذا انفصل عنهـــا لم يكن شيئا ولم نستطع أن نجد سببا لظهور الأشياء ٠

وعلاقة العالم المتناهى بالمكان تعرض صعوبة مماثلة ٠ ان عالما كهذا يكون محددا بالفضاء الخالى ، أى بلا وجود ، أى بلا شىء ، فلايكون محددا٠ فالمكان لا يمكن أن يكون حدا : اذ الحد يجب أن يكون شيئا ماديا والمكان ليس شيئا ، اذا انفصل عن الظاهرات التى هو صورة لها ٠ ولا تتصور علاقة تحديد الا بين أشياء من طبيعة واحدة ، بين ظاهرات وظاهرات كلها واقعة فى المكان ٠

النقيضة الثانية ـــ انستطيع أن نتصور ـــ بلا تناقض ـــ العالم على انه واقعى فى العناصر التى يتركب منها ؟

« الدعوى » ـــ كل جوهر مركب، فهو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شىء الا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة ٠

« نقيض الدعوى » ـــ لا مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد شىء هو بسيط فى الكون ٠

صميم المطلوب فى الدعوى هو توكيد واقعيـــة المركب أو واقعيـــة المادة ٠ افرض أن المادة مقسمة أى مركبة الى مالا نهاية ٠ ما هو التركيب فى الجوهر المركب ؟ أهو جزء أساسى فى الجوهر ؟ كلا ، بالبداهة التركيب هو ، بالنسبة الى الجوهر ، عرض ، شىء عارض من الخارج : الجواهر تستبقى واقعيتها اذا انفصلت ٠ واذن فلو فرضنا اننا فى جوهر مركب الى مالا نهاية حذفنا كل تركيب ٠ فانه لا يبقى شىء ٠ على هـــذا النحـــو يختفى المكان كلية اذا ما حذفنا منه التركيب والائتلاف بين الاجزاء ٠ اذا أنكرت ذلك بالنسبة الى المادة فمعناه انك تسلم بأن التركيب فيها له نهاية مركبة من أجزاء بسيطة ٠ وكما أن كل ما ليس ببسيط هو مركب فيلزم مباشرة مما تقدم أن كل شىء فى الطبيعة هو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة ٠

ونقيض الدعوى يصر على بيان أن المقصود فى قولنا عن واقعية المادة هو عالم التجربة ، كل جوهر مركب هو بالضرورة معطى فى المكان (والا لما كان له شأن بعالمنا) وعناصره هى أيضا فى المكان ٠ فاذا فرضت أن المادة مركبة من أجزاء بسيطة كانت هـــذه الأجزاء فى المكان ، وكانت بالضرورة منقسمة كالمكان الذى تشغله ٠ واذن فليست الأجزاء بسيطة ، وتصور مركب معطى فى التجربة ومركب من أجزاء هو تصور متناقض ٠

قد يقال : يلزم التمييز بين النقطة الرياضية والنقطة الفيزيقية . صحيح أن النقطة الرياضية ليست بسيطة الا لأنها مجردة . لكن النقطة الفيزيقية يمكن أن تكون بسيطة وواقعية معا . أن هذا ـ في رأى كانط ـ تصور قد هدمه النقد . اذا كانت فيزيقية وجب أن تكون ظاهراتية ، وما دامت ظاهراتية فهي خاضعة لشروط الحساسية التي تتطلب ، ليس فقط عناصر على العموم ، بل عناصر قائمة في المكان باعتباره الصـــورة المقومة لها . ان عالما عقليا يمكن أن يتركب من مونادات (جواهر فردة) ليبنتزيه : أما العالم الظاهراتي phénoménal فيتركب من أجزاء ممتدة ومنقسمة ، هي نفسها مركبة من أجزاء من هذا القبيل وهكذا الى ما لا نهاية .

النقيضة الثالثة ـ ما طبيعة العالم من جهة العلية ؟

« الدعوى » ـ لابد أن يوجد في العالم ، فضلا عن العلل الطبيعية علية حرة .

« نقيض الدعوى » ـ لا يوجد في العالم الا علل طبيعية : والعلية الحرة شيء مستحيل .

الدعوى تبين ضرورة التسليم بعلية حرة ، للتمكن من اعتبار العالم، لا كشيء مجرد ، ممكن ، بل كشيء موجود في الواقع . وانما الموجود هو ما يكون محددا تحديدا تاما . وطالما كان الشيء محددا تحديدا ناقصـا ، فما هو الا ممكن ولكن لو لم يكن هنالك الا علل طبيعية في الكون ، فلن يمكن أبدا أن تعتبر ظاهرة على أنها محددة تحديدا تاما . ولتكن الظاهرة أ هي التي أريد تفسيرها . انها تفترض كعلة لها شرطا سابقا ب ، وفي الافتراض يجرى الأمر هكذا بلا نهاية . ينتج من هـــذا انني حين أفسر بواسطة ب لا أعطى الا تفسيرا جزئيا ، وهكذا الى غير نهاية ، ولا أصل أبدا الى تفسير كلى . وهكذا أخالف قانون الطبيعة الذي يريد الا يحدث شيء بدون علة محددة أوليا تحديدا كافيا ـ يجب أن تكون سلسلة العلل تامة أي منتهية ، أي متناهية . ويجب أن يكون هنالك في الأصل علة لا يحد أثرها شيء سابق عليها ، علة تستطيع أن تضع عفوا بداية سلسلة من الظاهرات ، يجب أن يكون هنالك علية حرة . ان السلسلة الظاهراتية ، سلسلة العلل والمعلولات اذا نتجت من علة كهـذه كانت محددة تحديدا وافيا وكانت موجودة حقا .

أنقول ان في تصور علية كهذه شيئا غريبا ؟ ولكن حسبنا أن نثبت ضرورة التسليم بوجود حرية دون أن يتحتم علينا أن نفهم كيف تكون الحرية

ممكنة . يجب أن يقنع العلم فى كثير من الأحيان بأن يقيم وجود الأشياء دون أن يفهم كيف كان الأمر كذلك . فهل نفهم « كيف » العلية الطبيعية التى تربط ربطا ضروريا بين حدود غير متجانسة لا يرد بعضها الى بعض ؟ اذا لم نكن نفهم العلية الطبيعية خيرا مما نفهم الحرية ، فكيف نجعلها متعارضة مع العلية الحرة ؟ ومتى قلبنا عفوية أصيلة مسيطرة على كل سلسلة الظاهرات فلا شيء يمنع من التسليم بامكان وجود عفويات أخرى بادئة من سلاسل خاصة . وكل كائن عاقل يمكن أن يتصور على أنه مالك لعفوية كهذه .

ونقيض الدعوى يجيب ، من وجهة نظر وحدة التجربة ، ان العلية الحرة والعلية الطبيعية طرفان متناقضان متنافران اطلاقا . العلية الطبيعية تحدث تسلسلا متصلا بين جميع الظاهرات ، فى حين أن العلية الحرة تحدث فجوات .

انما العلية الطبيعية هى التى تولد الموضوعية التجريبية للظاهرات . وليس عندنا آخر الأمر الا وسيلة واحدة للتمييز بين عالم الأحلام وعالم الواقع (اذ الحلم يمكن أن يكون له من القوة ما لصور الأشياء الواقعية) ، وهى أن نلاحظ أن عالم الأحلام ليس له آتساق عالم الواقع . وبقبول العلية الحرة نهدم هذا الاتساق ، نلغى معيار الواقع ، وقد تكون السلسلة اللامتناهية للعلل الطبيعية شيئا غير ممكن أن يفهم غير أنها ليست أبعد عن الفهم من عفوية حرة تبدأ سلسلة ما ، خلافا لقانون التجربة .

النقيضة الرابعة — ما طبيعة العالم من جهة الوجود ؟

« الدعوى » — يوجد فى العالم ، سواء كجزء له أو كعلة له ، كائن ضرورى .

« نقيض الدعوى » — لا يوجد فى العالم ولا خارج العالم ، كائن ضرورى هو علة لهذا العالم .

تقول الدعوى أن كل تغير خاضع لشرط يسبقه فى الزمان ، وهو معلوله الضرورى . ولكن كل مشروط يقتضى من حيث وجوده سلسلة تامة من الشروط ، بحيث يستند الى الضرورى . ويجب أن يتعلق ذلك الكائن بالعالم المحسوس لكى يحدد سلسلة التغيرات اذ يسبقها فى الزمان ، فاذا وضعناه خارج الزمان لم يتيسر له أن يؤسس وجود الحادث .

أما نقيض الدعوى فالاستدلال فيه شبيه بالاستدلال الذى يحارب الحرية . افرض ان هذا الكائن الضرورى جزء من العالم ، اذن فهو يخل بوحدة نسق الظاهرات . وافرض أنه السلسلة الكاملة ، فمن حيث

كون أجزاء العالم حادثة ، فلا يتصور أن يكون مجموعها ضروريا • أما افتراض كائن ضرورى خارج العالم ، فمتى بدأ أن يفعل فقد سلم بأن لذاته بداية ، ولكان فى الزمان ، ولكان اذن فى العالم • وهذا مخالف للافتراض •

٤

ما طرافة هذه الاستدلالات فيما يتصل بالتطور التاريخى لفلسفة كانط نفسه ؟ منذ مدة طويلة عارض كانط بين الرياضة والفلسفة الترنسندنتالية • وقال فى رسالة « المونادولوجيا الفيزيقية » انه أيسر علينا أن نجمع بين الفلسفة الترنسندنتالية والرياضة • وفى رسالة « البحث فى بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعى ومبادىء الأخلاق » (١٧٦٤) أعطى نظرية تامة عن التعارض بين الفلسفة والرياضيات • وأصبح هذا التعارض هو نقطة البداية التاريخية للنقائض •

والفكرة الرئيسية انه لا ينبغى أن ندع الهندسة الى مجال المجردات، بحجة أن تصويرها عن المتصل وعن اللامتناهى فى الصغر يتعذر على العقل ادراكهما ، وأن حق الميتافيزيقا فى البحث عن المطلق قائم فى مواجهة التأليف بلا نهاية الذى يكون للرياضيات •

ولكن قبل « النقد » لم تكن المسألة سوى الاحتفاظ بمشروعية هاتين الوجهتين من وجهات النظر ، على الرغم من تعارضهما الظاهر أو الحقيقى • لم يلتمس كانط أن يوضحهما أو أن يوحد بينهما، ومشكلة التوفيق بينهما هى تلك التى وضعها فى «النقد» • والاستيطيقا والأناليطيقا الترنسندنتاليتان قد أجريا التوفيق فيما يتصل بالمعرفة التجريبية • والمسألة الآن هى هل التوفيق لايزال ممكنا حين نكون بصدد معرفة الأشياء فى ذاتها ؟ ونظرية النقائض تحل المسألة بالسلب • أنها شىء جديد بالقياس الى الأعمال السابقة على كتاب « النقد » .

والمنهج المتبع جديد وطريف كذلك • فقبل ذلك اقتصر كانط على أن يحدد بملاحظة الميتافيزيقا التقليدية وملاحظة الهندسة ، المبادىء المهيمنة على هذين العلمين • والآن يبدأ من فكرة عالم فى ذاته ، متحقق اما طبقا لمبادىء الميتافيزيقا ، واما طبقا لمبادىء الهندسة أو مبادىء التجربة، ويقابل القضايا الناتجة عن هذه المعطيات بعضها ببعض ، ويثبتها جميعا بطريقة برهان الخلف ، أى ببطلان نقيضها ؛ وهى الدعوى عينها التى يدعيها الآخر • والدعوى الرابعة وحدها أثبتها مباشرة ، ولكن ليس يوجد هنا الا فرق فى الصورة •

من جهة النتائج لم يكن يحضره الا تعارض بسيط بين الهندسة والميتافيزيقا . والآن يقيم بينهما تناقضا حقيقيا فى طبيعة ملكتنا العارفة نفسها .

أمام هذه النتيجة أى طريق سيتبعه كتاب « النقد » ؟

ثلاثة حلول ممكنة . يستطيع الانسان العدول عن حل هذا التناقض: وسيكون هذا طريق الشك ، وهو حل يلجأ اليه المتكاسلون .

يمكن اقامة التناقض قانونا للموجودات ، والقول بأننا كلما أردنا مجاوزة الممكن وبلوغ الأشياء فى ذاتها ، وجب التسليم بوجود طبيعة مناقضة على أنها جوهر للاشياء ، وهذا هو الحل الذى ارتآه هيجل .

وكانط لا يفكر فى هذا الحل الذى يقلب مبدأ التناقض ، ولايستطيع أن يستمرىء الركون الى الشك . وكل تناقض عنده هو مشكلة تظهر وتتطلب بحوثا جديدة . نحن أمام دعويين متناقضتين : مبدأ التناقض يريد أنه اذا صدقت (أ) كذبت (لا ـ أ) وأنه اذا كذبت أ صدقت (لا ـ أ) . ولكن هنا طرفا الاختيار كاذبان على السواء . ربما كان سبب ذلك أن المسألة التى كان يراد حلها لم توضع وضعا صحيحا ، وربما كان الواجب ألا نحاول أن نتصور عالما مؤلفا من سلسلة من الظاهرات على أنه مطلق .

الفصل الثامن

حل النقائض

العقل بالطبع يضع الوحدة لسلسلة شروط الظاهرات • وبعبارة أخرى لا يقتصر على اعتبار الظاهرات ظاهرات بل يعتبر العالم أو الطبيعة ذات وجود حقيقى • والكسمولوجيا العقلية ليست سوى جهد تبذله الفلسفة للالتفات الى هذا الاعتقاد الفطرى عند الانسان • غير أن هذا التصور ، تصور حقيقة العالم أو تصور الموضوع التجريبى ، مهما يكن من قلة خطره فى الظاهر لا يخلو عند امعان النظر فيه من أن يولد قضايا متناقضة تتعادل فى قوة اثباتها • وها هنا طرفان : حقيقة ، وموضوع تجربة • وتنشأ الدعاوى اذا جعلنا الغلبة لتصور الحقيقة ، وتنشأ الدعاوى المضادة اذا جعلنا الغلبة لتصور موضوع التجربة •

هذه القضية تضع العقل فى موقف غريب : فهى تتبع بعض قوانين العقل وهى تناقض القانون الأول من قوانين العقل وهو نفس مبدأ التناقض • فهذا المبدأ ينص على أنه اذا كانت احدى القضيتين المتناقضتين صادقة ، كانت الأخرى كاذبة بالضرورة ، واذا كانت احداهما كاذبة كانت الأخرى صادقة بالضرورة • ولكننا فى هذه الحالة أمام قضيتين متناقضتين كلتاهما صادقة على السواء أو كلتاهما كاذبة على السواء تبعا للسبيل الذى نسلكه فى البرهنة •

أمام هذه النتيجة يمكن تصور موقف أول هو التشكك • فى كل زمان كان المتناقض مبدأ له • لكن هذا الموقف لا يمكن أن يلائم كانط • فان الغرض الذى توخاه هو أن يحدد دائرة الأمور التى يمكن معرفتها تحديدا صارما • وما كان يستطيع أن يبقى مزعزعا فى أى نقطة • وليس هذا عنده مجرد شعور • أنه يعرف أن التشكك كاذب ، لأن النقد لا يهدف الا الى وضع العقل على وفاق مع نفسه ، ومثل هذا الموضوع لا يخلو من أن

يكون فى متناول العقل • والنقد الكانطى بالاجمال هو تفسير الرياضة ، والفيزيقا الخالصة والميتافيزيقا ، باعتبارها جميعا أمورا واقعة •

هذه العلوم ممكنة ما دامت موجودة ، أى بقـدر ما هى موجودة • والاعتراض على كانط بأنه لم يجعل للتشكك نصيبه اغفال لروح مذهبه .

وحل آخر ممكن تصوره : التسليم بمبدأ التناقض فى قلب الواقع ذاته • ذلك ما سـيذهب اليه هيجل • خطر هـذا الحل ببال كانط لما ارتضاه • فان القاعدة المقدسة في نظره انما هى مبدأ التناقض • فكلما بدا له أن يسأل نفسه : كيف تكون هذه العملية الذهنية ممـكنة ؟ كان معنى هذا : كيف يمكن تصور هذه العملية بدون تناقض ؟ والنقائض ذاتها التى وصل اليها كانط ليست عنده نتيجة بل مشكلة •

٦

وقبل أن يلتمس كانط حلا لها ساءل نفسه أهو أمام موضوع من موضوعات التطلع النظرى أم أمام مسألة حيوية • وهو يقول هاهنا مشكلة ذات شأن كبير عند العقل معروضة أمامنا • انها مشكلة قد يناط بها شروط العلم والأخلاق والدين • وهو يبين فى صفحة بليغة كيف أن الرياضى نفسه مستعد أن يعطى علمه كله لكى يمتلك الاجابة عن هذه الأسئلة • هل العالم محدود ؟ والأنا أهى وحدة لا تفنى ؟ وهل أنا حر ؟ وهل هنالك علة عليـا للعالم ؟ ومن أين جاءت الكرامة الخاصة بالرياضيات نفسها ان لم تكن من الامكانية التى تمدنا بها من مجاوزة التجربة المحضة ، فى معرفة الطبيعة ، ومن الطريق الذى يبدو أنها تفتحه لنا لتناول المسائل العالية التى نحن بصددها ؟

فان نحن نظرنا فى الدعاوى والدعاوى المضادة واحدة واحدة رأينا أن لمجموع الدعاوى شأنا عند العقل طبيعته مختلفة كل الاختلاف عن طبيعة مجموع الدعاوى المضادة • مبدأ الدعاوى المضادة تجريبى صرف • والتجربة هى التى لها السيادة بلا منازع • والدعاوى تضـيف الى طريقة التفسير التجريبى مبادىء عقلية لا تتطلبها التجربة •

وفى هذه الأحوال ماقيمة الدعاوى والدعاوى المضادة سواء من الناحية العملية أو النظرية ؟

أولا — للدعاوى قيمة عملية كبيرة • اذ يبدو مصيرها مرتبطـا بمصير

الأفكار عن النفس وعن الحرية ، وعن العلة الأولى للعالم ، تلك الافكار التى هى أسس الاخلاق والدين .

وثانيا — للدعاوى قيمة نظرية لأنها اذ تشتق النسبى من المطلق تعطينا عن النسبى تفسيرا تاما ، وتزود العقل بنقطة الارتكاز التى يحتاج اليها لكى يتعقل شيئا على أنه واقعى اطلاقا .

وأخيرا للدعاوى قيمة المشهورات . فجمهرة الناس لا ترى صعوبة فى تصور بداية مطلقة ، فى حين أن التقدم تقدما لا متناهيا يرهق خيالهم ويتراءى لهم وكأنه شىء مؤقت قد جعل شيئا حاسما .

أما الدعاوى المضادة فيعلن كانط أن قيمتها العملية معدومة . هذا الحكم يدهشنا وكثيرون يرون اليوم أن من الممكن ان تستخرج من العلم اخلاق . لكن كانط اطرح هـذه الفكرة اطراحا قاطعا . فهو لم يكن يستطيع أن يفصل فكرة الأخلاق عن فكرة الحرية ولا أن يجعل محلا لفكرة الحرية فى فكرة علم الطبيعة .

وعلى العكس فان القيمة النظرية التى للدعاوى المضادة قيمة كبيرة . فهى التى ترضى الذهن حقا ، لأن الذهن لا يرضى الا اذا أبيح له أن يبقى دواما على أرضه الخاصة . والتفسير عنده هو الربط بين شىء وشىء من طبيعة واحـدة ، وبين ظاهرة وظاهرة ، وفقا لقاعدة ثابتة كلية . وهو لا يستطيع أن يعترف بتغير مستخرج من موضوع ليس جزءا من السلسلة الطبيعية للظاهرات .

وأخيرا اذا فحصنا عن الدعاوى المضادة من جهة الشهرة وجدنا أنها تمتاز بخلوها خلوا تاما من أى قيمة من هـذا القبيل . انها تتنافى مع غريزة الانسان ، لأن العقل الانسانى تخطيطى بطبيعته ، أى أن الانسان محتاج الى أن يبنى منظومات مغلقة . ومجموع الأشياء ، فى الفلسفة التجريبية ، بناء بلا أساس وعدد بلا وحدات منشئة . العقل الانسانى لا يرى ها هنا سوى تجريدات لا سبيل الى تحقيقها ، وهو لا يهتدى الى ذاته الا فى ما هو محدود وما هو منته .

٢

هذه النقائض ذات القيمة من نواح مختلفة عند العقل الانسانى أينبغى ان تنطوى على حل ، ام ان من الممكن ان تكون عندنا غير قابلة للحلول ؟

من حقنا أن نسلم أوليا بأن النقائض الكزمولوجية تقبل عندنا حلا لاننا لسنا هنا بسبيل أشياء تجاوزنا . ونحن أمام مشـكلات لا تأتى من الخارج بل من عقلنا • فينبغى أن يكون من الممكن له أن يكون على اتفاق معهـا •

كل مشكلة رياضية قد وضعت مشروعا هى بالضرورة قابلة للحل، لأن الفكر لا يتعامل هنالك الا مع ذاته • والأمر كذلك ها هنا • أن تصورات اللامشروط وكأنه موضوع تجربة تجيء منا (مصدرها فينا) فينبغى أن يكون بوسعنا أن نوفق بينها •

ماذا سيكون قوام الحل ؟ لننظر اليه أولا فى حدوده العامة • ولنطبقه بعد ذلك على كل واحدة من النقائض الأربع •

قلنا ان موضوعات العقل بمعناه الدقيق هى أفكار ، أى موضوعات تتجاوز كل تجربة ممكنة ، ولكننا ميالون مع ذلك الى أن ننظر اليها على أنها أمور واقعية • ونحن هاهنا بسـبيل فكرة العـالم من حيث هو جماع الظاهرات • والمهمة التى رسمها العقل ، مهمة النظر الى هذا العالم على أنه حقيقة موضوعية ، قد يناط بالفهم أن يؤديها • والواقع أنه ليس لدينا من أساس للموضوعية سوى ذلك الذى زودنا به فهمنا • وانما الفهم هو الشيء فينا الذى يضع موضوعا أمام الذات • واذن فنحن بسبيل أن نعرف اذا كانت فكرتنا عن العالم تستطيع أن تتفق مع تصورات فهمنا • لكن هذا أمر مستحيل لفكرة خصائصها حدان، التأليف والتمام • فان حاولنا أن نحققهما بدت بالضرورة اما أكبر أو أصغر مما يلزم للفهم • انها أكبر مما يلزم : لأن الفهم الذى يذهب من المشروط الى شرط شابهه وهكذا الى ما لا نهاية لا يحقق أبدا هذا التأليف الكلى التام الذى يطالبه العقل به بل يبقى دونه دائما • ومن جهة أخرى اذا وضعنا كلا متناهيا رآه الفهم أقل مما يلزم به، لأن الفهم ، وراء شرط معين مهما يكن من ابتعاده ، يطالب بشرط سابق عليه لا يكون الشرط المعين موضوعا فيه كظاهرة •

أى القوتين تعتبر مسئولة عن عدم التناسب هذا بين العقل والفهم؟• أيمكن اتهام الفهم ؟

ان فلسفة صوفية تستطيع أن تدعى أن مبادىء الفهم وهمية كما أن فلسفة مثالية تستطيع أن تضحى بمبادىء الحساسية • لكن عند كانط الغلط غلط العقل • لسنا فى حالة شبيهة بحالة الكرة التى لا يمكن أن تمر من الثقب : وعندئذ لا نستطيع أن نقول بأن الكرة أكبر أو أن الثقب

أصغر مما يلزم . انما نحن فى حالة رجل لا يلائمه رداؤه : الرداء هو الذى لم يستوف المقاييس المطلوبة .

ونتيجة هذه العلاقة بين الفكر والتصور أنه مما يلزم فى النقائض حقا أن تكون الدعوى والدعوى المضادة مما يمكن اثباته لأبطال القضية المناقضة . ولكن حينئذ الا يكون التشكك هو الحل الممكن الوحيد ؟

لو كان الأمر كذلك لاستعصى حل المشكلة بتاتا ، لأننا نكون أمام مخالفة صريحة لمبدأ التناقض ، لو لم يكن هنالك من وجهة نظر ممكنة سوى وجهة نظر القطعية ، أى وجهة نظر الى عالم التجربة كشىء فى ذاته . متى وضعنا العالم شيئا فى ذاته فلابد أن تسمح المسائل المعروضة فى النقائض بجواب . ومن حيث ان الجواب هو بالاثبات أو النفى ، على تعادل فى القيمة فلا يبقى للعقل الا أن يعترف بهزيمته .

ولكن أنحن مضطرون ألا نقبل الا وجها واحدا من الوجود ، أعنى الوجود فى ذاته ، الموضوعية الترنسندنتالية ، ووجود الأشياء متصورة على أنها مستقلة تمام الاستقلال عن ادراكنا لها ؟ التحليل الترنسندنتالى قد أثبت بالعكس أن من الممكن ومن الواجب أن يؤخذ الوجود على معنيين مختلفين : الوجود الذهنى والوجود التجريبى .

لنطبق هذه التفرقة على المشكلة التى تشغلنا ولننظر لعلها تعطينا الحل المطلوب .

الاقيسة التى تقوم عليها الدعاوى والدعاوى المضادة يمكن أن ترد الى الآتى :

اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك .

والمشروط معطى .

اذن فاللامشروط معطى كذلك .

هذا القياس يبدو لاغبار عليه . وهو يكون كذلك لو لم يكن هناك الا وجه واحد من الوجوه . لكنه يصبح أغلوطة وقياسا ذا حدود أربعة اذا لم تدل الكبرى أو الصغرى على كونهما معطيين بمعنى واحد . لكن وفقا لنظرية « التحليل » ينبغى أن نقول ان المقصود فى الكبرى هو الوجود المطلق ، وجود الموضوعية الترنسندنتالية . وبهذا المعنى لانزاع فى انه اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك . لكن هل تثبت الصغرى أن

المشروط معطى على ذلك النـحو كشىء فى ذاته ، وعلى استقلال عن قوانا العارفة ؟

متى اشتمل على أربعة حدود فان الكبرى ـ اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك ـ لاتنطبق انطباقا مشروعا على موضوع الصغرى ، على المشروط الذى هو معطى لنا بالفعل ، والنتيجة كاذبة • تلك هى مغالطة الجهل بموضوع الكلام •

ايلزم من ذلك أن نطرح الأفكار التى ولدت النقائض وكأنها لا قيمة لهـا ؟

انها ليست مبادىء منشئة لمعرفتنا : ولا تجيب عن موضوعات ولكنها تؤدى دوراً رئيسيا فى نمو علمنا باعتبارها مبادىء منظمة• لوكنا مقصورين على الفهم ، ولو لم يكن لنا العقل لاستنهاضه ، لاغرينا بأن نقنع بتفسيرات قريبة ومؤقتة • مثـال ذلك الذرة فى عرف عالم الكيمياء ، متى اعتبرت ممتدة ولا منقسمة فى آن واحد ، أمكن اعتبارها تفسيرا كافيا للأشياء • والعقل ينبهنا على ألا ننظر قط الى التغيرات التى وجدناها على أنها نهائية من حيث المبدأ • من هذا نستخلص نتائج علمية وميتافيزيقية ذات خطر• والواقع أن فى مقدور العلم أن يبـحث دائمـا عن شىء أبعد غورا وأبسط وأشمل ، دون أن يعتقد قط أن فى مقدوره أن يملك المطلق • وفى الفلسفة تمنعنا أفكار العقل من أن نجد فى النظريات العلمية تفسيرا جامعا كافيا للحقيقة • واذن فأفكار العقل اذ تفتح أمام العلم مجالا للدرس لامتناهيا ، تنبهنا الى الحدود التى لاسبيل الى اجتيازها، تلك الحدود الملازمة لفكرة العلم•

٣

ولنطبق الآن هذه المبـادىء العامة على كل واحدة من هذه النقائض الأربع • الأولى منصبة على مسألة هل العـالم متناه أم لا متناه ــ الدعوى والدعوى المضادة تفترضان على حد سواء أن العالم شىء فى ذاته ، فى كل منهما ليس العالم مجرد مجموعة من الظاهرات بل هو كل أجزاؤه الظاهرات غير أنه لا يمكن أن يتصور على أنه حقيقة الا اذا كان موضوع حدس ممكن على الأقل • وواضح أنه لا يمكن أن يدرك بحدس وحيد • فهو يتطلب اذن كثرة من الحدوس • ولكن حدوسنا تقع فى الزمان على سبيل التعاقب ــ واذن فالـكل الذى يجب أن يكون منتهيا لا يمـكن أن يدرك الا بسلسلة لامتناهية من النقائض وفى هذا تناقض •

اذا كان الأمر كذلك فالدعوى والدعوى المضـادة فى النقيضة الأولى كاذبتان على حد سواء • لأنه اذا لم يكن العالم معطى أو لم يمكن أن يكون معطى ، فلا محل لأن نتساءل هل هو متناه أم لامتناه • الحق أن هذه النقيضة يجب أن يكون منطوقها على الوجه التالى : اذا كان العالم موجودا كشىء فى ذاته كان متناهيا ولا متناهيا فى آن واحد ، غير أن هذا مستحيل • واذن فالعالم غير موجود كشىء فى ذاته •

والذى يبقى فى هذه النقيضة انمـا هو اثبـات أن التسلسل الى مالا نهاية ليس شيئا ممكنا وضروريا فى تحديد العلاقات بين الظاهرات • ومعنى هذا أن العالم ليس له عظم مطلق، وأن حدسنا نفسه هو الذى يجعل للأشياء كما ــ ويشبه أن يكون ما يفرضه العقل علينا هو رجوع من ظاهرة الى ظاهرة ، لا من ظاهرة معينة الى ظاهرة من نوعها • فنحن مثلا لسنا مضطرين الى أن نجعل علاقة الأبناء بآبائهم ممتدة الى غير نهاية •

والنقيضة الثانية تنحل كالأولى • ففيها الدعوى والدعوى المضادة كاذبتان على السواء • العالم الموجود فى ذاته ، وهو ماتفترضه كلتاهما ، شىء وهمى ــ وهذا الوهم نفسه ، وقـد تحول الى حقيقة ، هو الذى ولد النقيضة • وما يبقى من هذا الفحص أنما هو معرفتنا أن انقسام المادة ليس شيئا مطلقا ، وأن حدسنا نفسه هو الذى يدخل الانقسام فى العالم المادى، وأننا لا نستطيع أن نعتبر الانقسام نهائيا •

لا ينبغى أن نستخلص من ذلك أن التنظيم العضوى بالمعنى الدقيق يتعين، كما أراد ليبنتز ، أن نجده فى عناصر الأشياء مهما أوغلنا فى التقسيم• وكل ما نعرفه أوليا هو أننا نجد دائما كثرة من العناصر المادية المنقسمة فى مادة بعينها • ولكن ليس ما يمنع أننـا ابتداء من لحظة معينة نجد المادة العضوية وقد حل محلها غير العضوى والمادة الخام • ومن شأن التجربة أن تحدد مدى ما يذهب اليه التنظيم العضوى فى أعماق الكائن الحى • ولذلك فالنقيضتان الأوليان تقومان على افتراض كاذب ، هو افتراض العالم معطى كأنه شىء فى ذاته ، ويكون حلهما باطراح الدعاوى والدعاوى المضادة على السواء •

هل الأمر كذلك فى النقيضتين الأخيرتين ؟ النقيضتان الأوليـان منصبتان على تأليفين رياضيين، أى على التأليفين لشروط بالضرورة متجانسة فيما بينها • ان عنـاصر العظم لا يمكن أن تكون الا عظما • واذن فمن اللازم اذا كان لابد من احتـرام مبدأ التنـاقض ، أن تكون الدعاوى

والدعاوى المضادة كاذبة على السـواء ، على نحـو ما قلنا ، لأنها متعلقة ضرورة بالموضوع عينه .

لكن النقيضتين الأخيرتين ليستا رياضيتين . والمقصود الآن ليس هو كم الأشياء الذى يتطلب تجانس المشروط والشرط ، بل هو وجودها . وعلى ذلك ليس شأننا العـلاقة الرياضية بين متجانس ومتجانس ، بل شأننا علاقة شرط بمشروط ، على المعنى الديناميكى لهذه العلاقة ، أى على معنى أن الشرط والمشروط يمكن أن يكون أحدهما غير متجانس للآخر . صحيح ان التعاقب هو اطار العلية ، ولكنه ليس الا اطارا لها . ولابد لنا اذا أردنا أن نطبقه على موضوعات التجربة أن نضم العلية الى الزمان . وهى فى ذاتها مستقلة عنه . انها ليست علاقة رياضية .

ويترتب على ذلك أنه فى النقيضتين الأوليين كانت الدعاوى والدعاوى المضادة كاذبة بالضرورة ، فى حين أنه فى الأخيرتين يمكننا أن نتصور أن تكون الدعاوى والدعاوى المضادة صادقة على السواء على معنيين مختلفين مع ذلك . يمكن أن نرجع الدعاوى الى عالم الأشياء فى ذاتها والدعاوى المضادة الى عالم الظاهرات . وعلى هذا النحو يمكن ازالة التناقض بتفرقة فى وجهة النظر . ويكون الشرط من طبيعة غير طبيعة المشروط .

والنقيضة الثالثة تنصب على مشكلة الحرية . تصور الحرية هو تصور علة غير محددة فى فعلها بعلة سابقة وتبدأ الفعل بنفسها . وهذا التصور لا يمكن تحققه اذا لم يكن هنالك غير نوع واحد من الوجود ، هو ذلك الذى نعرفه نظريا ، أعنى اذا كان لابد من اعتبار الظاهرات أشياء فى ذاتها . ولكن يمكن تصور الانسان مع انتمائه فى وجوده الى عالم التجربة ، والى نطاق الأشـياء الحسية ، ومع كونه بهذا المعنى حلقة فى سلسلة العلية الفيزيقية ، مالكا فوق ذلك علية حرة فى عالم الأشياء فى ذاتها .

هذا التصـور يبـدو غريبا : كيف يمكن أن تكون هاتان العلتان متصاحبتين فى الوجود ؟ يلاحظ كانط أننا نجد فى حياتنا العملية أسبابا للاعتقاد بأن هذا التصاحب فى الوجود ممكن . وأحكامنا الاخلاقية تبـدو محددة بهذين التصورين لعلية حسية وعلية حرة . حين نريد الحكم على أعمال الناس نتخذ لأنفسنا وجهتى نظر ومن الوجهتين نبحث عن تفسير جامع .

ولنضرب مثلا بكذبة ـ فمن جهة نبحث عن أى الظروف أدت اليهـا وكيف وقعت بالضرورة . ولكن هل يبرئها ضميرنا بسبب ذلك؟ كلا قطعا .

بنوع من التناقض هو ذلك الذى تعرضه النقيضــــة الثالثة فيما يبدو ، ينطق ضميرنا بأن صاحب الكذبة مذنب دون اعتبار للعلل الفيزيقية بما ان صاحبها قد عمل من حيث هو شخص · فمن حيث المبدأ اذن ينبغى ألا نحكم بأن هاتين العلتين مستحيلتان .

بمثل هذه الطريقة تنحل النقيضة الرابعة · انها تكون غير قابلة للحل اذا أخذنا الظاهرات وكأنها أشياء فى ذاتها : ولكن اذا سلمنا بوجود عالمين ، الحسى وما فوق الحسى ، كان العــــالم الأول مجــــال الحــوادث والتوابع ، وكان الثـــانى عالم الاســتقلال والضرورة . وأن يكون الأمر هاهنا كما كان فى النقيضة الثالثة أمر علية حســـية من جهـــة . وفوق حسية من جهة أخرى ستكون العليتان كائنين متميزين كل التميز ·

وهذا النهج فى حل النقائض يوفق بين العقل وبين نفسه ، وهو فى الوقت نفسه يفتح مجالا حرا لعقائد الانسانية فى الاخلاق والدين ·

الفصل التاسع

الدور التاريخي للنقيضة الكانطية

ان مذهب النقائض يضعنا أمام سؤالين : ما هو دوره التاريخي ؟ وماهي قيمته النظرية ؟ سننصرف اليوم الى دراسة أولهما ، فنقارن المذهب الكانطي بما سبقه من مذاهب ، ونحدد اثره في تطور الفلسفة بعده ٠

ولهذه المقارنات فائدتها ٠ فهي تجعلنا على حذر من الوهم الباطل الذي يساور بعض الأذهان فيجعلها تظن أن الفلاسفة انما يرددون شيئا واحدا بأقوال مختلفة ، وان الميتافيزيقا تدور على نفسها في مكانها لا تبرحه ٠ صحيح ان من الخير ان نبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب ، ولكن من الظلم أن نفترض « أوليا » أن هذا الجم الغفير من أصحاب العقول الراجحة ، مع عظم حظها من الاصالة ، لم يستطيعوا في الفلسفة الا أن يكرر بعضهم أقوال بعض ، متوهمين انهم بلغوا شيئا جديدا ٠ ان المعرفة الحقة كما قال « ليبنتز » هي المعرفة المتميزة ، المعرفة التي تتجلى فيها الخصائص المميزة للأشياء ٠٠ أضف الى ذلك اننا نغض من قدر تاريخ الفلسفة اذا رددناه الى مجموعة من البحوث الجزئية لا رابطة بينها ٠

ان من أيسر الأمور أن يتهم بالميتافيزيقا والتعسف كل من يحاول أن يفهم تسلسل الحوادث ٠ ونحن وان كنا لا نجزم سلفا مع « ليبنتز » بوجود « فلسفة أبدية » ، لا نستطيع أن ننكر أن كل فيلسوف يأخذ على عاتقه أن يدعم أو أن يفند مذهبا من مذاهب أسلافه ٠ ولذلك لا يخلو الأمر من وجود رابطة تاريخية بين الحاضر والماضي ٠ فهل هناك منطق (ديالكتيك) باطني ، كما أراد هيجل ؟ هذه مسألة أخرى ٠ سنبحث مراحل التطور بحثا تحليليا دون أن نحكم عليه مقدما ٠

١

ان مذهب التضاد والتناقض الذى يشبه أن يكون كامنا فى طبيعة الأشياء مذهب قديم قدم الفلسفة ٠

واذا لم نرجع الى الفيثاغوريين الذين وضعوا فى أصل الوجود ، الواحد كزوجى ـ فردى ولا الى هرقليطس الذى كان يقول أن الحرب هى أم الأشياء كلها وملكتها ، لوجدنا منذ زينون الايلى نقائض حقيقية تعد نماذج كاملة للمنهج الذى سار عليه كانط فيما بعد ٠ مثال ذلك أن المتعدد اذا كان موجودا فهو لامتناه فى الكبر ولامتناه فى الصغر فى آن واحد ٠

هو لامتناه فى الكبر ٠ خذ مثلا المتعدد أ ب٠ فمن حيث أنه متعدد تكون أ متميزة عن ب ، واذن فهناك فاصل بين أ ، ب ٠ مم يتكون هذا الفاصل ؟ ، المسألة المعروضة لا تحتمل غير اجابة واحدة : أنه يتكون من حد ثالث هو حـ ٠ ولكن لكى تتمكن حـ من احداث هذا الفصل يجب أن تكون هى نفسها متميزة عن أ،ب٠ واذن فلابد من وجود فاصل بين أ،حـ٠ والذى سيكون هذا الفاصل هو حد رابع هو د . وهكذا دواليك الى مالا نهاية . واذن فبين أ ، ب . يوجد عدد لا نهاية له من الحدود . وينتج عن ذلك أن يكون المتعدد أ ب لا متناهيا فى الكبر .

وهو من ناحية أخرى لامتناه فى الصغر ٠ فالواقع أن كل مركب يتألف من عناصر بسيطة ٠ ولكن حدا ما لا يمكن أن يكون بسيطا الا اذا كان لا يقبل الانقسام ٠ واذا كان لا يقبل الانقسام فليس له أى مقدار ٠ ومن ثم يمكن ان نضيفه الى نفسه بقدر ما نشاء من مرات : ولكن لن يؤدى ابدا الى مركب ذى مقدار ٠

وكذلك اذا كان المتعدد موجودا ، فسيكون عدد عناصره محدودا ولا محدودا فى آن واحد ٠ فهو محدود ، لأن العدد الذى لا يكون معينا لا يكون واقعيا ، والقول بأنه معين قول بأنه متناه ٠ وهو لا محدود ، لأنه لكى يتيسر للعناصر أن تؤلف عددا ، فلا بد من أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ، ولا يتحقق لها هذا الانفصال الا بواسطة عناصر أخرى ، وهكذا الى مالا نهاية ٠

ما هو الغرض الذى قصد اليه زينون الايلى على التحقيق ؟

المسألة موضع خلاف ٠ فى الفصل الثانى من محاورة « برمنيدس » لافلاطون نستطيع أن نجد ما يدعونا الى الظن بأن زينون انما اراد أن يمد

يد المعونة لأستاذه « برمنيدس » الذى كان يقول ان الواحد فقط هو الموجود ، وذلك حين بين أن فرض المتعدد يفضى الى مجالات اسوأ مما يمكن أن يفضى اليه فرض الواحد • فمقصد زينون ، تبعا لهذا النص ، جدالى على الخصوص •

قد بين زينون بيانا فائقا أننا حين نأخذ تصور المتعدد الحسابى فقط، أى حين نأخذ تصور المقدار والعدد والحركات الواقعية كمجموع وحدات ، فاننا ، لو بدأنا من الكل ، فلن نستطيع أن نصل الى العنصر ، ولو بدأنا من العنصر فلن نصل الى الكل •

نجد عند أفلاطون نماذج طيبة للنقائض ، وخاصة فى محاورة « برمنيدس » : فهو يفحص عن النتائج الناجمة عن القول بأن الواحدموجود أو بأنه غير موجود • فلنفرض أن الواحد موجود • انه من ناحية لن يتضمن أى محمول ، لأن محمولا ينضاف الى الواحد يقضى على وحدته • وهو من ناحية أخرى يقبل المحمولات ، ما دام موجودا وما دام الوجود والواحد متغايرين (برمنيدس ١٣٧ ــ ١٥٥) • واذا قلنا ان الواحد غير موجود وقعنا كذلك فى تناقض • فمن حيث أنه واحد ذو صفة ما ، كالوحدة والمغايرة الخ ، فهو اذن موجود على نحو ما ، وفى الوقت نفسه غير موجود • ولكن من ناحية أخرى حين يوضع على أنه غير موجود ، لايمكن أن يتلقى أى محمول، ولا يكون له وجود اطلاقا (برمنيدس ١٦٠ ــ ١٦٤) •

وفضلا عن أننا نجد عند أفلاطون استدلالات نقائضية منظمة ، نجد أن فكرة التضاد تقوم بدور هام فى فلسفته ــ فاعتبار التضاد بين المذهبين الهرقليطى والايلى هو نقطة البداية لها • انها تمثل الجانبين من الأشياء ، فهى متعددة وواحدة ، متغيرة وثابتة فى آن واحد • وهكذا يتبين أن الجدل الأفلاطونى لا يقتصر على أن يستخرج التناقض فى رأى من الآراء ، كما هو شأن الجدل الايلى عندما يناقض دعوى معارضى برمنيدس ، ولكنه يجد التناقض فى صميم الأشياء نفسها على نحو ما تعرض لنا •

والجدل عند أفلاطون يهدف الى رفع هذا التناقض • ولكى يتحقق له ذلك يستعمل منهجين على التوالى • لكى يرفع التناقض الذى تعرضه الأشياء المحسوسة ويعرضه العالم المبسوط أمام أعيننا، يستعمل منهج الاستعاضة • يستعيض عن الشىء الذى هو كبير وصغير فى آن واحد ، بالكبير والصغير فى ذاتهما وكل منهما واحد وله هويته ، ويستعيض عن الموجودات الحسية بالموجودات المعقولة أو المثل • لكن المثل ذاتها ، اذا نظر اليها فى هويتها فقط ، تولدت عنها نقائض • والحل المنشود فى هذه المرة لا يتم عن طريق

الاستعاضة بل عن طريق التوفيق • قد سلم أفلاطون بأن بين المثل مشاركة معينة والجمع بينها يكون مشروعا اذا رتبت وفقا للعناصر المشتركة بينها • والذى يرمز الى هذه العلاقات هى العلاقات الموسيقية • فالاحداث نغم منسجم (هارمونى) يجب الا يكتفى بالجمع بين أنغام منوعة نضيف اليها أنغاما تحددها بأعداد معينة • فالنسبة العددية ½ تعطى نغمة الاوكتاف ، والنسبة ⅔ تعطى نغمة المقام الثالث (تيبرس) الخ • من المثل ما يلتئم كما تلتئم اعداد معينة •

هذه النظرية ، فى جانب منها ، تدخل ضمن فلسفة التضاد .

التضاد عند « ليبنتز » ليس معطى مباشرة كما هو الحال عند أفلاطون . لكن قليلا من التفكير يجعلنا نعتقد بأن كل شيء مردود الى الوحدة . وعلى هذا النحو نجد « الميكانيين » يميلون الى تفسير كل شيء بواسطة الذرات . لكن تفكيرا أعمق يدلنا على أن تحت الوحدة تضادا . فوراء الذرة توجد القوة . والمسألة هى التسليم بالدينامية مع الميكانيكية . ان المقصد الأسمى التفكير هو الاهتداء الى الوحدة لا عن طريق الاستبعاد بل عن طريق التوفيق .

كيف يتم هذا التوفيق ؟ انه يتطلب مراحل متعاقبة • ففى المرحلة الأولى يضع الفيلسوف المبدأين المتضادين باعتبار أنهما موجودان فى آن واحد ومستقلان • ومثال ذلك الروح والجسد اذا نظرنا اليهما على انهما جوهران يتطوران جنبا الى جنب وجعلناهما شبيهين بساعتين • وفى المرحلة الثانية نجد ان ليبنتز يجعل أحد المبدأين تابعا للآخر • نراه مثلا يجعل العلل الفاعلة خاضعة للعلل الغائية • وفى المرحلة الثالثة يجاهد لكى يمضى بالتوفيق الى أبعد حد ممكن • وذلك بأن يضيف الى كلا المبدأين ماهية تجعل الفارق بينهما ضئيلا • فالأنفس والأجساد مثلا بعد أن رد كل منها الى جواهر فردة أو «مونادات» أصبحت ذات درجات تقرب بينهما قربا كبيرا • وعلى وجه العموم يتم التوفيق بأن نستخرج من كل شيء العنصر الايجابى الذى يشتمل عليه ، وان نقرب ونربط بين هذه العناصر الايجابية • ان الموجود يتفق بالضرورة مع الموجود • ويكون الله وهو الموجود وجودا واقعيا على الاطلاق ، هو الانسجام الكلى فى الوقت نفسه •

٢

فى حين أن النقيضة - عند أفلاطون - معطاة بواسطة الأشياء ، وفى حين انها عند ليبنتز نتيجة للتأمل الفلسفى ، نجدها عند كانط ممتدة

بجذورها فى نفس طبيعة العقل الانسـانى • انها قائمة آخر الأمر على ما بين العقل والفهم من انعدام التناسب .

لكن مع أنه قد صرح بضرورتها الا أن أهميتها محدودة • نراهـا عند افلاطون تؤثر فى الموجود بكليته من حيث أنه منظور اليه من الخارج ونراها عند ليبنتز تخف حدتها بمقدار ما نقرب من المبادىء الأولى ،ولكنها لاتزول زوالا تاما الا فى الله • اما عند كانط فان العناصر المتعارضة من الأشياء تقبل الاتفاق طالما كان الأمر متعلقا بتصور امكان موضـوعات للتجربة • والحدس « الأولى » يمكن أن يتصور بلا تناقض على أنه صورة للحساسية ، والمعرفة «الاولية» بالقوانين التى تحكم موضـوعات التجربة يمكن أن تتصور بلا تناقض على أنها اعتراف بنفس مقولات فهمنا ، تلك المقولات التى كان لا بد من أن يفرضها الذهن على الحدوس لكى يجعل منهـا موضوعات • وانما يجد الفهم نفسه مشتبكا فى نقائض لاسبيل الى حلها فى نظره حين يكون بصدد العالم أو بصدد الطبيعة متصورين على انهما شيئان فى ذاتهما •

ان رفع النقائض يكون بهـداية محكمة من مبدأ التنـاقض . أما النقيضتان الأوليان فالفرض الذى دعا الى وجودهما ، هل العالم موجود فى ذاته ، قـد تبـين بطلانه • لذلك انتهى زينـون من نقائضه الى أن الفرض الأصـلى ، فرض يجب استبعاده • أما النقيضـتان الأخـيرتان فالمنهج فيهما مختلف • ان كانط هنا لا يحذف بل يفرق • فالدعاوى يمكن استبقاؤها مطبقة على عالم الأشياء فى ذاتها ، ونقائضها على العالم الظاهرى • ويجب أن نلاحظ أن الدعاوى ونقيضاتها لم يكن استبقاؤها فى هـذه العملية بالمعنى الذى نسبته اليهـا النقـائض • ذلك لأن هذه وتلك فى النقائض متعلقة بعالم الظاهرات معتبرا عالم أشياء فى ذاتهـا . والحل يقصر الدعاوى على نطاق الأشياء فى ذاتها ، والنقائض على نطاق الظاهرات •

أمور ثلاثة قد اتسم بها هذا المذهب: مراعاة دقيقة للتناقض، وتأليف بين الاضداد فيما يختص بموضوعات التجربة ، وحل سلبى أو تحليلى فحسب فيما يتعلق بالعالم باعتباره شيئا فى ذاته • هل كان هذا المذهب متجانسا ؟ وهل كان من المستطاع اتباعه ؟

٣

أما فشته فقد عمم النتيجة • كان كانط قد قصرها على تصور العالم باعتباره تأليفا تاما من الظاهرات • لكن فشته يجدها فى صميم « الانا »

فى قلب الوعى • ولما كانت كل معرفة تفترض الـ « أنا أفكر » دعامة تقوم عليها كل فلسفة ، فان الأنا تضع ذاتها ابتداء على أنها مطلقة • والأنا تقابلها « لا أنا » مطلقة • ذلك هو التناقض الأصلى •

وليس مبدأ التناقض أقل حرمة فى نظر فشته منه فى نظر كانط • واذن فلابد عنده من رفع هذا التناقض • وفلسفته هى سلسلة من المبادىء النظرية هدفها العمل على ازالته . والمنهج قوامه التقريب بطريقة تأليفية بين الحدود المتضادة ، وذلك بالنظر اليها ، لا على أنها مطلقة ولا متناهية بل على أن كلا منها يحدده الآخر • والتأليف الأول موضوع على الصورة التالية : «الانا» تضع فى داخل الانا ، « الانا » غير منقسمة فى مواجهة «الانا» منقسمة • ويستخرج فشته من هذا التأليف ، بالتحليل نقيضة جديدة يبحث لها عن حل ، باستخدام المنهج عينه ، منهج الربط التأليفى بطريق التحديد التبادلى ، ويمضى على هذا النمط حتى يصل الى أضداد لايمكن الجمع بينها بعد ذلك جمعا تاما • والمجال الذى يحتمل الجمع بين الأضداد جمعا دقيقا هو مجال النظر ، ففيه تؤدى استنباطات التبادلية والعلية والجوهرية الى استنباط الموضوعية • أما استحالة التأليف فيعطى نطاق العمل ، اذ فيه نكون بصدد تحقيق الانا اللامتناهية ، الأمر الذى لايفسح المجال الا لمهمة نسعى الى ادائها ، لا لموضوع من الموضوعات •

فاذا بلغ مذهب النقيضة هذه المرحلة من التطور وجد نفسه أمام طريقين متشعبين : فان ما بين النظرى والعملى من تقابل يمثل التقابل بين النسبى والمطلق ، يغدو اشد مما كان عليه فى أى وقت مضى • لو كان من همنا أن نعيد الى العلم الوحدة والتجانس ، فهل يكون علينا أن نجرى قانون النسبى على المطلق أو قانون المطلق على النسبى ؟

لقد اتبع السبيلان كلاهما : اتبع الأول « هيجل » واتبع الثانى « هربارت » •

التناقض عند «هيجل» هو القانون الرئيسى ، هو شرط لاغنى عنه للوجود • ففى كل ماهو موجود توجد أضداد معا فى آن واحد • هذا القانون مستنبط من تطبيق مبادىء المنطق الأساسية على الواقع ، على نحو ما استنبط « كانط » المقولات من صور الحكم • وليس تطبيق المقولات على اللامشروط هو الذى يولد النقيضة ، فان النقيضة نابعة من نفس مضمون مقولات الفهم • وكل تصور فهو تناقض ، وما نظام الأشياء الا نظام التصورات ولكن التناقض ليس الا نقطة البداية ، وليس صورة لسير الوجود • ومبدأ التناقض يظل هو الاعلى • وهو يقتضى رفع

التناقض . ويرفع التناقض عندما يتبين الضدان انهما عنصران متضامنان يتألف منهما كل بعينه ، بدلا من أن يزعم كل منهما لنفسه الوجود المطلق . وهذا ما يتحقق في الشخص في المقابل المجرد الذي يضع الاضداد وجها لوجه ويعتبرها متناقضة متعارضة وليس في ذلك تضحية من الواحد للآخر ، وانما هو استعاضة بعلاقة صحيحة عن علاقة زائفة .

وهيجل يضرب مثلا لذلك بالاسرة . ففي بادىء الأمر يكون الاطفال فيها تابعين لآبائهم تبعية مطلقة ، ويسود النظام بفضل هذه التبعية . فاذا شب الأطفال أصبحوا في صراع مع آبائهم . والطبيعة اذا تركت لنفسها خلقت حالة الحرب ، لأن الحرب هي النتيجة الطبيعية للمساواة . لكن حالة الحرب هذه مذمومة ومنافية لمبدأ الأسرة نفسه . عندئذ تتدخل عاطفة الشفقة ، فتقضي على العدواة ، من غير أن يضحي الآباء أو الأبناء بشيء من الشروط التي تكفل لهم استكمال طبيعتهم . وهكذا يتم ، عن طريق التأليف ، فيما يرى هيجل ، التوفيق بين الاضداد . ولكن لا تأليف هو نهائي . فلا تنفك تخرج منه متناقضات جديدة تدعو الى تأليفات جديدة . وما الحياة الا هذا الجهاد للانتصار على الحرب انتصارات هي دائما أشق ودائما أرفع وأجمل . ولا ريب في أن من الخطأ أن يقال ان مذهب هيجل يهدم مبدأ التناقض ، لان هذا المبدأ هو تدبير العالم ولكنه يضع في مقابله تناقضا صريحا ، باطنا في الأشياء ، ولا يجد فيه الا المثل الأعلى الذي وان كان أثره يحد شيئا فشيئا من نطاق المبدأ المناهض له الا أنه لا يقوى على أن ينتصر انتصارا كاملا .

ومذهب «هربارت» من نواحي معينة ، يعكس مذهب « هيجل » فهو يتفق معه في ان التناقض الباطني هو طابع كل ما هو معطى . وهكذا تعطى لنا الأشياء متصفة بصفات متعددة . ومن ثم تبدو لنا وكأنها واحدة ومتعددة في آن واحد . وتكون الانا ذاتا وموضوعا في آن واحد ويكون التغير وجودا ولا وجودا في آن واحد . ولكن بينما هيجل يضع هذا التناقض في جوهر الوجود نفسه نجد أن « هربارت » يرد كلَّ ما هو متناقض الى مظهر خالص ، ويستعيض عنه بكثرة من الجواهر البسيطة الثابتة باطلاق ، معتبرا اياها الأصل الحقيقي للاشياء . وكل ما يسلم به لتفسير وهم الصيرورة فهو ارتباط ، وان يكن ارتباطا غامضا بين هذه الجواهر البسيطة . وهو لا يخشى أن يقول ، معتمدا على مذهبه : ليس هنالك حوادث : es gibt Keine Ereignisse

ما هو المحرك لهذا المذهب ؟ انه الاصرار على عدم المساس بمبدأ التناقض بتاتا .

والى جانب هذه المذاهب نستطيع أن نذكر مذاهب أخرى يقوم فيها اعتبار النقائض ، القريبة قليلا أو كثيراً من النقـائض الكانطية ، بدور هام • مثـال ذلك مذهب « هاملتون » فهو يعلن ان اللامشروط لابد أن يكون اما مطلقـا واما لا متناهيا ، وهـذا فى الواقع متناقض : فالتفكير بالنسبة لنا معناه الاشتراط وكذلك مذهب مسيو « فاشرو » لم يفلح فى التوفيق بين اللامتناهى والكامل ، الا بأن جعل من الأول صـفة لما هو واقعى ، ومن الثانى صفة لما هو مثالى • وكذلك شاعرنا الفيلسـوف المسيو « سـولى برودوم » قد نحا نحو كانط حين كتب فى « ماذا أعرف ؟ » : « ان المقاومة التى لا تقهر من جانب الوجود لصد محاولاتى لاقتحامه قد ألقت بى فى عنف الى عالم الاعراض » •

ان التطور التاريخى الذى شهدناه فيما تقدم يؤدى الى نتيجة غريبة• فقد رأينا كيف ان مبدأ التناقض عند هربارت هو السيدالمطلق، وأصبح المتعـدد والتغير وهمـا • فأما « هيجل » فان عالم التجـربة لديه يحتفظ بالتجربة التامة ولكنه جعل مبدأ عدم التناقض يقوم بدور الملك الدستورى الذى يحكم ويصالح ، وان كان ذلك الى حدود ، ولكن ليس له أى توجيه شخصى • أفلا يكون هذا التعارض الجديد بمثابة نقيضـة جديدة نسعى الى حلها فى غير جدوى ؟

لنلق بالنا الى أن بداية التطور الذى عرضـنا له هى الرأى القائل بأنه على هذا المعنى أو ذاك تكون النقائض الكانطية واقعية • لقد أثبتهـا «هيجل» وجعلها قانونا للوجود • اما «هربارت» فلم يدخر وسعا للافلات منها • ولكن أليس من الممكن أن تكون نقطة البداية هـذه وهما ؟ وأنه ما دام لابد ، فى الدعوى ونقيضـها ، أن تكون احداهما فقط صـادقة والأخرى كاذبة ، أفلا يجوز أن النقيضة اذا نظرنا اليها نظرة فاحصة ، تسـقط من تلقاء نفسها ؟ هذا ما ذهب اليه فلاسـفة يعتد بهم ويجمل بنا أن ننظر فى أقوالهم •

الفصل العاشر

البحث فى النقائض الرياضية

رأينا فى الدرس الأخير ما انتهى اليه هيجل وهربارت من حلول متطرفة فى اتجاهين متضادين حين الكلام على النقائض الكانطية . يذهب هيجل الى تعميم التناقض وينكر هربارت الوجود على كل ما يتصف بالكثرة والتغير . أليس هنالك مناص من أن نختار بين هاتين النظرتين وهما فى المفارقة متساويتان ؟ المسألة تعتمد على قيمة النقائض ذاتها . وكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن النقيضة الكانطية غير موجودة فى واقع الأمر ، وان كانوا يذهبون الى ذلك على معان مختلفة بعضها عن بعض .

فبعضهم يرى أنه لانقيضة هنالك لأن الدعاوى صادقة اطلاقا ويمكن اثباتها اثباتا محكما ، فى حين أن الدعاوى المضادة لم تثبت أبدا الا على وجه غير تام . وهم يقولون ان الدعاوى انما يتم اثباتها باقامة برهان الخلف على الدعاوى المضادة ، فهى مترتبة على اثبات التناقض فى الدعاوى المضادة .. أما البرهان على الدعاوى المضادة فقصاراه أن يبين أن الدعاوى غير مفهومة . واذن فلا تعادل هناك بين البرهانين . والذهن الانسانى لا يستطيع أن يقبل المتناقض ولكنه يستطيع أن يقبل غير المفهوم ، اذا كان مناقضا للمتناقض فى ذاته . والدعاوى تستند الى الفهم ، فى حين ان الدعاوى المضادة تستند الى الخيال . تلك ، من وجهتى نظر مختلفتين، هى نظرية « رنوفييه » و « ايفلان » Evellin

لكن فلاسفة آخرين ، وعلى رأسهم شوبنهور ، يرون أن الدعاوى المضادة وحدها تجد سندها فى صور ملكة المعرفة عندنا ، تلك الصور التى تريد أن يكون لكل ما هو مشروط شرط . أما الدعاوى فكاذبة ،

لأنها انما تقوم على ضعف الفرد ومغـالطاته ، لأن الخيـال اذا تعب من الرجوع الى الوراء بلا نهاية يضع حداً لجريه بواسطة فروض تعسفية .

على هذا النحو تتولد نقيضة جديدة ، ولكن كل واحد من الفريقين ينتصر انتصارا على وجه أيسر مما ينبغى .

القائل بالتناهى فى تفنيده للدعاوى المضادة ، يبين أنها فى الحقيقة متناقضة لا مع ذاتها بل مع قانون من قوانين الفكر يريد أن يكون الواقع محددا تحديداً تاما . يذكر « رنوفييه » قانون التمثل ، ويذكر «ايفلان» أرسطو وهو ليس منطقيا خالصا . واذن فشأن التدليل عند صاحب التناهى لا يختلف عن التدليل عند صاحب اللامتناهى . فكلاهما ينكر عند الخصم ، لاتناقضا فى ذاته بل تنافيا مع قانون انشائى محدد . فالدعاوى المضادة من هذه الناحية على مستوى واحد.

ومن جهة أخرى لا يمكن القول مع شوبنهور بأن الدعاوى تقوم على الخيال وحده ، لأن ما يعطيه الخيال اذا ترك وشأنه انما هو عالم متصور على أنه كل متناه فى وسط لامتناه . والخيال يحقق المكان والزمان قياسا على الوسط الذى نرى النجوم تدور فيه . وما عسى أن يكون هذا الا أن الخيال يتمثل أيضا كائنا وراء المتناهى ، وأنه لا يعرف أن يحد شيئا الا بشىء آخر ؟ والموضوعات عند الخيال ليس لها عظم مطلق. وهو يكبرها أو يصغرها كما يشاء . واذن فلا شىء عنده واقف أو متناه أو أول أو أخير . أما قانون الفهم الذى يذكره شوبنهور فهو بالاجمال مبدأ السبب الكافى . وعليه وحده تقوم الدعاوى المضادة . ولكن لا هذا المبدأ ولا بوجه خاص التطبيق المعين الذى تستمده منه الدعاوى المضادة بملزم لنا بصفة مطلقة .

واذن فالبحث الاجمالى لطرائق التـدليل فى الدعاوى والدعاوى المضادة لا يمكن أن يكفى . ويلزمنا أن نمضى الى التفاصيل . وسنبحث اليوم النقيضتين الأوليين .

١

طريقة مشهورة فى ازالة النقيضة هى عبارة عن القول بأن الدعاوى المضادة صحيحة فى المجردات والدعاوى صحيحة فى العيانيات ، وان الامتداد المجرد منقسم الى مالا يتناهى، لكن الأشياء الواقعية مركبة من وحدات فيزيقية لا منقسمة. تلك وجهة النظر التى اتخذها «دوفريسينيه» De Freycinet فى كتابه الحديث «بحوث فى فلسفة العلوم» . ولكن دون

أن نذهب مع ديكارت الى حد أن نجعل من الامتداد جوهر الأجسام ، لا نستطيع أن ننكر أن المكان ليس قانونا مجردا بل هو عنصر داخل فى الطبيعية الجسمانية . لذلك وجب أن توحد خواص المكان فى الأشياء . ولكى نكون الأشياء متناهية يجب أن يكون المكان متناهيا . والحل المزعوم الذى ذكرناه الآن لم يزد على أن وضع المشكلة .

٢

اننا نذكر منطوق الدعاوى النازعة الى التناهى . للعالم بداية فى الزمان وفى المكان ، كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة . لتدعيم هذه الدعاوى نجد أن الحجة الكبرى التى جرت العادة أن ترد اليها جميع الحجج الأخرى هى استحالة العدد اللامتناهى المتحقق فى الخارج actuel واعتباره متناقضا .

ما قيمة هذه الحجة ؟ ما من شك أن فكرة العدد ، فى صورتها الأولى تحمل معها فكرة التناهى . ومن باب أولى يتصور العدد المتحقق فى الخارج أولا على أنه عدد ما ، وعلى أنه كم متناه . ولكن أيترتب على ذلك انكار الامكان بالنسبة للعدد اللا متناهى متصورا على أنه امتداد للعدد المتناهى ؟

لبيان أن تصور اللامتناهى المتحقق فى الخارج باطل يتعين اثبات :

١ ـ أن صفة المتناهى لا تنفصل عن تصور العدد الواقعى .

٢ ـ أن الواقعى لا بد ضرورة أن يكون له عدد ، وذلك لأن العدد الواقعى عدد مكون مع الوحدة . فاذا كان واقعيا كان التأليف منتهيا ، واذا كان لامتناهيا كان التأليف غير منته . والعدد الواقعى اللامتناهى تأليف منته وغير منته فى آن واحد . ولاثبات أن الواقعى عدد يقال انه معطى لنا فى صورة أجزاء ، وان جملة الأجزاء هى مجموعة ، وان المجموعة هى عدد . فمتى أعطى الانسان مثلا باعتباره وحدة كانت جملة الناس مكونة بالضرورة عددا .

ومن الممكن التساؤل هل الأشياء تكون فى الواقع أعدادا . أما ليبنتز فلم يكن يرى صعوبة فى تصور كثرة ليست عددا . وهذه الفكرة كان لها مايبررها فى مذهبه على الوجه التالى : لكى يتيسر جمع الأشياء بعضها الى بعض يلزم على نحو ما أن تكون متجانسة ، وخارجية فيما

بينها · ولكن فى الحقيقة لايوجد شيئان يكونان على مستوى واحـــد ، ولا يوجد شيئان يكونان خارجيين ، أى غريبين أحدهما عن الآخر · واذن فالعناصر ، والمـــونادات يمــــكن أن تكون حشــــودا (multitudes) لا أعدادا بالمعنى الدقيق · وخارج مذهب ليبنتز هنالك أســـباب معقولة للقـــول باللامتناهى المتحقق فى الخارج · فرق سبينوزا بين الكم يعطيه الخيال ، وهو كم متناه ، منقسم ومؤلف من أجزاء ، وبين الكم متصورا بالفهم وحده ، وذلك الكم جوهر لامتناه أولا ولا منقسم ، وهذه الفكرة الثانية عن اللامتناهى هى الفكرة الصحيحة .

ولكن قد يقال اننا بصدد لامتناه لم يعد له علاقة بالعدد · وهذا حق ولكن اذا أردنا أن نترجم هـــــذا اللامتناهى باعداد لزم أن نســـلم بتصـــور العـــدد اللامتناهى لأننا لسنا بصدد كم غير منته ومستعد لأن يصبح دائما أكبر أو أصغر ، بل بصدد كم محدد اما أن يكون هو ماهو أو لا يكون ألبتة ·

هذا مايحدث بشأن الأمور التى لايمكن أن تقاس (incommensurables) . اذا أردت أن أعبر بعدد ما عن العـــلاقة بين قطر الدائرة ومحيطها فلست أقنع بتصور اللامحدود · والعدد هاهنا محدد تمام التحديد ، ومن حيث أنه ليس متناهيا فهو لامتناه · فليس هنــــالك الا سطح واحد متعدد الزوايا مرسوم من عدد لامتناه ولا محدد من الاضلاع وهو مختلط بالفعل مع الدائرة ·

من أين جاء هذا التصور ؟ افرض أننا أردنا أن نعبر عن معنى عمل موسيقى بالكلام · ان اللغة المؤلفة من كلمات تعبر كل كلمة منها عن تصور متناه ، منفصل ، مجرد ، تجهد نفسها وتحطم أطرها لتعبر عن شىء لم تخلق له · وأمانة الترجمة تحتم هذا المحك ·

وكذلك يطلب الى العدد ما هو مضاد لماهيته · فالعدد الذى جعل للتعبير عما يحتمل الزيادة أو النقصان يطلب اليه أن يدل على شىء مطلق لا يمكن أن تعتريه الزيادة أو النقصان دون أن يتلاشى · فيـــلزم اما أن يطرح واما أن يفرض عليه امتداد يعطيه الخاصية الجديدة التى تنتظر منه · وتجىء التجربة مسوغة لهذه العملية الثانية · وعندئذ يتغير تصور العدد فى معناه ، فيصبح جنسا أنواعه المتناهى واللامتناهى ·

فتصور العدد اللامتناهى يمكن اذن أن يكون تصورا شاذا غير مألوف ولكنه ليس بمتناقض · انه يترجم بعلاقات واقعية · وهو التعبير

الحسابى لما هو فى ذاته غير حسابى • يقول بسكال ان غلطا كبيرا من الانسان أن يظن أنه واجد الحقيقة دفعة واحدة .. ومنذ الخطيئة لايعرف بالطبع الا الكذب ، والحقيقة عنده هى ما يتبقى بعد تفنيد الزيف • ولذلك لا يستطيع الرياضيون بيان قضاياهم الاساسية الا باقامة برهان الخلف على القضايا المضادة لها • فاذا اعتبرنا اللامتناهى مباشرا وجدناه ممـا لا يمكن تصوره ؛ ولكن استحالة تصور مكان لامتناه تضطرنا الى الاعتراف بحقيقته •

واذن فالعدد اللامتناهى ليس بالضرورة متناقضا • وفى الطريقة التى وصلنا بها الى تصوره ما يسوغه تسويغا كافيا • والدعوة المضادة هى دعوى أصحاب اللامتناهى . انهم ينهمون الدعاوى بالعسف ومخالفة مبدأ العقل . صحيح أن العالم له حدود اذا كان كلا . ولكن من يثبت أنه كل ؟ ويراد أن يكون له بداية ، وأن يكون مركبا من أجزاء بسيطة• ولكن لا يمكن القول لماذا ابتدأ فى لحظة بعينها ولم يبتدىء فى لحظـة اخرى ، ولماذا يظهر البسيط فى لحظة بعينها من التسلسل الخلفى دون لحظة أخرى ؟ ها هنا تعسف محتوم •

وأخيرا ــ فيما يقول شوبنهور ــ كيف يحصر العالم فى المكان ؟ مهما افترضت من عظمه فسيكون فيه لا متناهى الصغر ، و « مترودور » محق اذ يرى أن من المحال ألا يكون فى حديقة كبيرة الا سنبلة واحدة •

وعلى العكس نجد أن الدعاوى المضادة على وفاق مع قوانين الادراك الحسى التى تقتضى أن يكون كل موضـوع قائم فى الزمان وفى المـكان مجاورا لموضوعات أخرى من طبيعته •

المكان والزمان لا يفترقان عن الأشياء وطبيعتهما موجودة فيهما بالضرورة •

وكيف يمكن أن تكون شروط العدد ، كائنة ما كانت ، مفروضـة على ما هو فى المكان ؟ • العدد نفسه مدين للمكان بالصورة التى يعرض عليها • ذلك أننا متى استبعدنا المكان لم يبق غير الزمان ؛ ومع الزمان لانستطيع أن نكون الا أعدادا ترتيبية توجد بينها فترات ما ــ وتصورنا للعدد ٢ على أنه عدد أصلى Cardinal هو تصـور لجمع ولاضـافة استحدثت • ولكن الزمان لا يسمح بالاضافة ، لأن الماضى فيه يفسـح المكان للحاضر • وبالعكس اذا كان لدينا مستقيم أب فانى أستطيع أن أمده بكم مساو له : عندئذ يكون لدى شيئان كأمرين متحققين فى الخارج،

٢ أ ب ، وأستطيع أن أقر بأن العدد ٢ ، بدلا من أن يعبر عن القطاع الثانى ، يعبر عن المستقيم كله : وبهذا أحول العدد الترتيبى الى عدد أصلى • وكذلك اذ أردت أن أتصور العدد ٣ ، على أنه معطى من حيث هو مربع ، يلزمنى أن أفترض بأن أحصى واحدا واحدا الـ ٩ مربعات المتساوية التى يمكن أن ينحل اليها مربع ضلع = ٣ وأن أقر بأن العدد ٩ الذى أصل اليه يدل على هذا المربع نفسه • انما المكان هو الذى يرشد عالم الحساب فى التطور الذى يفرضه على تصور العدد • واذن فكيف يقع التعارض بين خواص المكان وخواص العدد ، وأليس المكان فى صميمه لا متناهيا ؟ •

وهذه البرهنة على الدعاوى المضادة أهى قاطعة ؟ لا نظن ذلك •

أصحاب اللامتناهى مخطئون من حيث أن اللامتناهى ، والمتصل هو أقرب الى أن يكون عندنا مشكلة من أن يكون حلا • صحيح أن اللامتناهى مفروض علينا ولكن كشىء غريب لا تفسير له وجهدنا ينزع الى اعتباره من زاوية تقارب بينه وبين المتناهى الذى هو الصورة الوحيدة للكم التى نستطيع أن نتناولها تناولا ميسورا • واللامتناهى بما هو كذلك ليس عندنا قط الا معطاة تحتاج الى حل ؛ وليس هو واضحا الا بقدر ما نرده الى المركب . والعدد هو عندنا مبدأ العلم كما كان يقول فيثاغورس . والعدد اللامتناهى ليس هو المبدأ بل هو امتداد للعدد المتناهى • ونحن نسير كما قال ديكارت من البسيط الى المركب ، مفترضين البسيط حيث لا نعرفه • وحين نجد الوسيلة لدفع التسلسل الى أبعد مما صنعنا ، فاننا لا نزال نفترض وحدات باعتبارها عناصر لتوليفاتنا ، وهكذا يجرى الأمر الى غير نهاية •

٣

واذن فيبدو أنه لا أصحاب المتناهى ولا أصحاب اللامتناهى قد استطاعوا أن يثبتوا دعواهم بصورة قاطعة ، فما عسى أن نستخلص من ذلك ؟

ألم ننته الى التفكير بأن البرهنات الكانطية التى أيد الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم مبدأها ، هى جميعا باطلة من أساسها وأن المشكلة تحتاج الى أن يعاد النظر فيها ؟

هذا ما ذهب اليه « ريل » فى كتابه عن « النقدية الفلسفية » • فمن رأيه أننا لا حق لنا فى أن نفترض فى الدعاوى حدا تزودنا به اللحظة

الحاضرة، ويقدمه لنا جزءا من العالم مأخوذا على أنه نقطة بداية للتسلسل الى الوراء • واللحظة الحاضرة ليست أمرا واقعا ، ولا نقطة يمكن عزلها؛ لا وجود للحظة فى الطبيعة pantarei : وليست اللحظة الا تصورا من تصورات الأذهان ، واذن فالدعاوى تقوم على مصادرتها على المطلوب •

والبرهنة على الدعاوى المضادة فاسدة كـــذلك • ذلك أن كانط يطبق فيها على الأشياء نفسها ماهيات ، مكانا وزمانا ، وهمـــا عنـــده صورتان من صور حساسيتنا •

وريل يستنتج أن الحجج الكانطية غير كافية لاثبات وجود النقيضة ، ولكن هذا التفنيد الأساسى بدوره ترد عليه اعتراضات • صـــحيح أن الحاضر ليس موجودا ؛ انه ينساب ، وصـــحيح كذلك ان من الممكن ان الأشياء فى ذاتها لا تشارك فى المكان وفى الزمان ، ولم يكف كانط عن ترديد ذلك • ولكن كانط انما ينظر ها هنا من وجهة نظر المعـــرفة الانسانية دون غيرها • فاذا وضعنا عالما على أنه موجود ، فذلك كما يقول لأننا وضعناه معروفا من وجهة نظرنا • ولكن ماذا يحدث اذا افترضنا أن كائنا شبيها بنا يريد أن يحيط به معرفة ؟

فى فكرنا قانون ، اذا أردنا أن نطبقه على الاشياء أعطانـــا نتـــائج متناقضة • فمن جهة يؤكد عقلنا أن ما هو موجود هو محدود ، ومنته وتام • ولكننا نحن لا نستطيع أن نجد التام الا فى المتناهى • ومن جهة أخرى يريد فهمنا أن يكون لكل شيء سببه وأن يكون هذا السبب شيئا آخر من طبيعته نفسها •

ويستطاع القول بأن فى البرهنة سواء على الدعاوى أم على الدعاوى المضادة يوجد دور منطقى : فالدعاوى تثبت المتناهى بافتراضه ، وكذلك الدعاوى المضادة تفترض اللامتناهى • فالدعوى الثانية تبدأ من فكرة جوهر مركب ، ولكن جوهرا مركبا هو شيء متناه • ومن حيث أننـــا وضعنا كلا فاننا قد وضعنا وحدة • فكل ما تثبته الدعوى هو أننا نقع فى التناقض اذا فرضنا المتناهى وأردنا أن نستخرج منه اللامتناهى• وكذلك فيما يخص الدعاوى المضادة ، متى افترضنا اللامتناهى فى المكان والزمان، تناقضنا حين نضع حدا لسلسلة الظاهرات التى بها وحدها يوجدان •

وعلى الرغم من هذا العيب الأساسى نجد أن الدعاوى والدعاوى المضادة لها ما يسوغها ، لأنها تقوم على قوتين من قوى الذهن الانسانى ، هما الفكر والحدس ، اللذان لا نستطيع أن نسوقهما الى الوحدة • وحين يخيل الينا أننا قد رفعنا النقيضة فذلك أننا لم ننظر الا الى واحدة من

هاتين القوتين ، واننا أغمضنا عيوننا عن وجود الأخرى وخصائصها المميزة لها . ولكن أمام ممثلى الدعوى يقوم ممثلو الدعوى المضادة ، وتظهر النقيضة من جديد بين المدارس . وسلوك العلم نفسه فيه شهادة بذلك. انه عبارة عن التراضى الحاصل بين وقائع وأفكار لا يمكن المطابقة بينها .

٤

ما النتيجة التى ينبغى أن نخلص اليها ؟

أوضح كانط كيف ان العالم هو عندنا لامتناه ومتناه معا . أفيلزم أن نتعجل ، مثله ، بانكار وجود هذا العالم ، باسم مبدأ التناقض ؟ وهل من المؤكد ان اللامتناهى والمتناهى اللذين يتعارضان عندنا، لايستطيعان، فى المطلق ، أن يتفقا ؟

التناقض الذى ألح اليه كانط ليس عارضا يرجع الى خطأ فيلسوف . انه حياتنا نفسها . لسنا نصنع شيئا سوى أن نحاول أن نجمع وأن نحدد وأن نحصر فى حدود ما هو معطى لنا على أنه لا متميز ومتحرك ولا متناه . ان رؤية هذا الفرق فى الطبيعة بين الانسان والأشياء هو مصدر التقدم الانسانى . يريد الانسان أن يعرف الأشياء وأن يستحوذ عليها . وهذا المطمح يتطلب أن يهيىء تصوراته على نحو يجعلها ممكنة الانطباق على الوجود ، ويتطلب أن ينظر الى الوجود فى الزاوية التى تجعله يبدو شبيها بالتصورات الانسانية .

ان تحت الدعاوى والدعاوى المضادة الكانطية يختبىء المبدآن اللذان يجدهما التحليل دائما فى لب الأشياء ، ألا وهما الفكر والفعل. ان مابين هذين المبدأين من علاقات لا يمكن أن يكون من شأن مجرد الاستدلال ، مهما يكن قد سيق على نحو علمى كما صنع كانط فى حله للنقائض . انما هو أقرب الى أن يكون مهمة أداؤها التدريجى يكسب الطبيعة الانسانية تزكية ونبلا . العلم يحاول أن يدرج تحت قوانين الفهم ثمرات نشاط الكائن . والميتافيزيقا اذ تجمع نتائج العلم واذ تقابل بينها وبين الحس المباشر للوجود الذى نجده فى أنفسنا ، تحاول أن تتبين الطبيعة الحقيقية للأشياء التى لم يستطع العلم أن يتمثلها الا بتحويرها بطريقة مصطنعة ان قليلا أو كثيرا .

واذن فنحن نرى النقائض الرياضية الكانطية نقائض حقيقية ولكن غير محلولة . والمرحلة الأولى للتفكير هى أن نتبين التناقضات الظاهرة فى الأشياء . والمرحلة الثانية أن نبذل الجهد لحلها ، وكلا العملين سيبقى على الأرجح ما بقى الذهن الانسانى .

الفصل الحادى عشر

البحث فى النقائض الدينامية

على الرغم من الجهد المبذول سواء لتدعيم الدعاوى واطراح الدعاوى المضادة أو لتدعيم الدعاوى المضادة واطراح الدعاوى ، بدا لنا أن النقيضة الرياضية قائمة • غير أن حل كانط لاح لنا حلا مجملا اجمالا زائدا • ونعتقد أنه ينبغى أن نجعل المسألة مفتوحة : انها لا يمكن أن تحل بمجرد الاستعاضة باللا محدود عن المتناهى وعن اللا متناهى • وعلى عكس ما يقترح كانط لنا ، نعتقد أن من اللازم الابقاء على كل من هذين المبدأين ، وأن مهمة العلم والميتافيزيقيا هى زيادة المقاربة بينهما ، وجعل المتناهى أكثر قدرة على التعبير عن اللامتناهى ، وأن نسبر الأسباب التى تجعل الموجود يبدو لنا متناهيا ولا متناهيا معا •

– هل البحث فى النقائض الدينامية سيؤدى بنا الى نتائج مشابهة؟

هذه النقائض تنصب على مسألة الحرية وعلى مسألة الموجود الضرورى •

النقيضة الثالثة : الدعوى : لا بد من التسليم بعلية حرة الى جانب العلية الطبيعية ، والا فما من علية تكون موضوعة على انها موجودة بالفعل

الدعوى المضادة : لا قبل لنا بأن نسلم بعلية سوى العلية الطبيعية لأن العلية الحرة انما هى فى الحقيقة غياب علة عن أبصارنا ؛ وهو أمر مخالف لمبدأ العلية •

النقيضة الرابعة : الدعوى : العالم يتضمن وجودا ضروريا ، وبغير هذا الوجود لا شىء يوجد حقا ، والأشياء لا تكون الا ممكنة ، وليس من ضمان هنالك لتكون معطاة على أنها واقعية •

الدعوى المضادة : ولكن من جهة أخرى لا يمكن التسليم ، بشأن العالم ، بأنه يوجد فى مكان ما موجود ضرورى : لأنه لا العالم نفسه يمكن أن يكون ضروريا ، اذ أنه مجموع موجودات حادثة « Contingents » ولا الموجود المقول بأنه ضرورى يمكن أن يتصل به دون أن يبدأ فى الفعل، واذن دون أن يقع فى الزمان وأن يصبح ظاهرة .

ما الرأى فى هذه الحجج ؟

١

الاعتراض الأول مؤداه القول بأنه ليس ها هنا سوى نقيضة واحدة ، وأن النقيضة الأخيرة لاحقة بالثالثة . وهذا هو رأى شوبنهور ورأى «فونت» Wundt *(Philosophische Studien, II)* ويرى «فونت» أن قوة النقيضة الأخيرة انما هى فى الحجج المتصلة بالعلية ؛ ومع ذلك فلا يمكن انكار أن هنالك فرقا محسوسا بين هاتين النقيضتين . النقيضة الثالثة متعلقة بالعلية وبالحدوث « production » ؛ والرابعة متعلقة بالموجود نفسه ، والحدوث والوجود ليسا مترادفين . بل ان المقولة الرابعة تمس وجود الله . ومع ذلك فيبقى أن النقيضة الرابعة فى تفاصيلها لا تضيف الا قليلا الى ماهو موجود فى البرهنة على النقيضة الثالثة . وسيكون اهتمامنا بهذه النقيضة الثالثة على وجه الخصوص .

اعتراض خطير أورده « ريل » فى كتابه « النقدية الفلسفية » مؤداه القول بأنه من وجهة نظر كانط نفسه لا يمكن أن نرى هنالك نقائض. وانما للتناسب والمظهر جاءت النقيضتان الأخيرتان عقب النقيضتين الأوليين ، ولا لشىء الا لأن هنالك أربع مقولات .

ويقول « ريل » ان كانط يسير فى الدعاوى وفقا لمنهج وجودى (أنطولوجى) ، يقتصر فيه على تحليل التصور بغض النظر عن الحدس . أما فى الدعاوى المضادة فينظر كانط من وجهة التجربة ، أى من وجهة شروط الحدس والعالم الظاهراتى . فهاهنا اذن وجهتا نظر ، لا دعويان متناقضان . وهو نفسه قد انتبه الى ذلك ، لأنه يحل هذه النقائض محتفظا بالدعاوى والدعاوى المضادة فى آن واحد .

من وجهة نظر كانط لايمكن أن يكون هنالك نقيضة بالمعنى الصحيح. ولنرجع الى القياس الثانى من قياسات التجربة : نجدها تضع مبدأ وهو ان كل مايحدث يفترض بالضرورة شيئا متقدما عليه وينتج منه وفقا لقاعدة ما. واذن فمبدأ العلية ، كما قرر فى قسم التحليل (الأناليطيقا) ،

يستبعد الدعاوى • أما الدعاوى المضــادة وحدها فمتلائمة مع المذهب •
فاذا عجبنا لتناقض كانط مع نفسه على هذا النحو ، وجـــدنا تفسيره فى تاريخ اكتشــاف النقائض • فشطاب كانط الى جارفه ، وقد ذكره ألبرت شتاين فى كتابه «فى صلات جارفه بكانط» ١٨٨٤ ، يدل على أنه وجد النقائض قبل أن ترتسم بذهنه الأفكار الرئيسية لكتابه عن النقد• ولربما كانت « هذه النقائض » على الخصوص هى التى أيقظته من سباته القطعى (أنظر التمهيدات ، الفقرة ٥٠) •

تلك حجج « ريل » Riehl • ومن المقطوع به أن الدعوى والدعوى المضادة متصورتان من وجهتى نظر مختلفتين : ذلك أمر لا محيص منه • للوصول الى نتائج متناقضة يلزم الاعتماد على مبـــادىء متميزة • وان ما هو بعينه فى الدعوى والدعوى المضادة ، انما هو الموضوع ، أعنى عالم التجربة متصورا على أنه شىء فى ذاته • ويشتغل الذهن بهـــذا الموضوع على نحوين مختلفين كلاهما مشروع فيما يرى كانط • وأســاس الدعاوى هو قانون الفهم الخالص ؛ وأساس الدعوى المضادة هـــو قانون الفهم متحدا بالحواس • صحيح أن الحـــل الذى يعطيه كانط يســتبقى الدعاوى والدعاوى المضادة معا ، ولكن ليس على المعنى الذى نتج من برهنات الجدل • فى هذه البرهنات كنا بصدد الطبيعة من حيث هى شىء فى ذاته ؛ وفى الحل نجد الدعوى المؤيدة باعتبارها منطبقة على الأشياء فى ذاتها ، لا تعود تتصل بظاهرات الطبيعة ؛ أما الدعاوى المضادة فلن تنطبق الا على الظاهرات معراة من كل واقعية ترنسندنتالية •

ويستدرك «ريل» على ذلك بقوله : ان التحليل الترنسندنتالى يفند الدعوى مقدما ويثبت أن الدعوى المضادة وحدها هى المتفقة مع قوانين الذهن • قد يكون ذلك ولكن لا ينبغى أن ننسى ان كانط فى الجـــدل الترنسندنتالى انمــا يهـاجم القطعية ويكتفى بتفنيد حججها تفنيدا أوضح وأقوى ما يكون • ولكنه يستبقى مبدأها لأنه يريد أن يبين أن هذا المبدأ يولد نقائض • ولا بد أن يكون الأمر كذلك لكى يستطيع أن يقول (القسم الســابع) بأن النقيضة ميزتها أنهــا تثبت عن طريق غير مباشر المثالية الترنسندنتالية للظواهر • وما من شك فى أنه لم ينس ما قـــد كتبه فى التحليل لأنه يشير اليه باستمرار فى الفصـــول التى عقدهـــا عن حـــل المشكلة الثالثة • وقد جرى على عادته من استخدام بحـوثه السابقة على النقد بمعناه الدقيق مع الملاءمة بينها وبين العمل الذى هو بصدده الآن•

٢

فالنقائض الدينامية لها اذن وجودها المتميز وهى عنصر أساسى فى مذهبه • ولكن ما هى قيمتها ؟

يذهب بعض الفلاسفة ، بصدد هذه النقائض كما ذهبوا بصدد النقائض الرياضية ، الى أنه يتعين فى الدعاوى والدعاوى المضادة أن تكون الواحدة صادقة بينما الأخرى كاذبة •

والمدرسة النقدية على الخصوص تذهب الى أن البرهنة على الدعاوى هى وحدها البرهنة الصحيحة • و «رينوفييه» يعمد من جديدالى قانون العدد • وفى الدعاوى المضادة يرى العدد اللامتناهى ، معتبرا شيئا محصلا واقعيا ، وهو أمر يراه تناقضا فى التعبير • فالدعاوى المضادة اذن غير مقبولة أما الدعاوى فهى الحقيقة • صحيح ان من المتعذر ادراكها ولكنها هى نقائض لقضايا متناقضة فى ذاتها ، وبين التناقض وتعذر الادراك لا يستطيع الذهن الا أن يختار هذا الأخير •

ويمكن أن نرد على ذلك كما رددنا بصدد النقائض الرياضية بقولنا ان الأشياء ربما لم تكن خاضعة لقانون العدد ، وأن من الممكن تصور أعظام لا تكون أعدادا ، على الأقل بالمعنى الأول لهذه الكلمة •

وليس هذا كل شيء • فلعل العلية ، كما أراد كانط ، لا تتعلق الا بالعلاقات التى تصف الأشياء ، وعلى ذلك فالعلة من حيث هى علة ليست عظما • ومن حيث أن العدد يرمز للعظم ، فكذلك العظم يمكن أن يرمز للعلية ، ولكن لا يمكن تطبيق قانون الرمز على الشيء المرموز له تطبيقا مجردا ؛ بل يلزم أن يجرى الرمز على غرار طبيعة الشيء •

وهذا هو جوابنا على أنصار الدعاوى •

ويرى شوبنهور أن الدعاوى المضادة هى وحدها الصحيحة • والدعاوى ليست الا أغاليط • ويقول شوبنهور ان كل ما يلزم انما هو أن ظاهرة معينة ، أ ، يمكن تفسيرها • ولكن يجوز أن تفسر تماما بواسطة ظاهرة سابقة ، ب • وليس يلزم لكى يكون التفسير كافيا أن يكون عندى تفسير الظاهرة ب نفسها ، وتفسير جميع الظواهر التى تعتمد عليها •

ويمكن الرد على هذا بأن هذا التدليل قد يكون مشروعا لو كان الأمر أمر ظواهر محضة ، لأن الذهن يستطيع حينئذ أن يعتبر هو العلاقة المشتركة بين أ ، ب • ولكن المطلوب ، فى النقيضة الكانطية ، هو أن

تفسر ، فى عالم أشياء فى ذاتها ، علية ظاهرات معينة • لكى يمكن وضع أ وضعا واقعيا ، يلزم أن تكون علة أ حائزة فى الواقع على الوجود ، وأن أكون عالما بذلك •ولكن كيف يتسنى لى أن أعلمه ، اذا كانت هذه العلة هى نفسها معلولا ؟ ويلزم أن أعلم أن الوجود قد أخفى على ب • فيلزم اذن أن أصعد الى علة ب وأن أمضى كـــذلك حتى أجد علة لوجـــود ، لا لتحديد وجود فقط •

وأستخلص من هذا التدليل أن النقائض الدينامية نقائض حقيقية واقعية ، وأن المحاولات لاستبعاد الدعاوى أو لاستبعاد الدعاوى المضادة محاولات لا جدوى منها ذلك لأن المسألة هنا هى التعارض القديم بين الحرية والضرورة ، ذلك التعارض الذى أبدع الرواقيون فى ابرازه وايضاحه . ولابد أن يقوم هذا النزاع القديم على شيء واقعى ، والصورة التى أضفاها كانط على نقائضه يمكن أن ينالها النقد ، ولـــكن أكبر الظن أن الموضوع بمنجاة من النقد ، لأنه لس شيئا آخر ســوى المكان الذى ينسبه الانسان الى نفسه فى الطبيعة •

٣

لكن اذا كانت النقائض موجودة حقا فهل كان الحل الذى أدلى به كانط حلا شافيا ؟ أما شوبنهور فيرى أن حـل كانط مناقض لمبادىء كانط ذاته • ولقد كان أشد ما أعجب به شوبنهور من المذهب الكانطى النظرية التى يبدو له هنا أن كانط قد توصل اليها وهى نظرية الارادة باعتبارها شـيئا فى ذاته . ولـكنه يرى أن الطريق الذى سـلكه كانط للوصول اليها مستحيل فى ذاته وعلى الخصوص منـــاقض للمذهب • فبواسطة مبدأ العلية أقام كانط الدعاوى • وهذا أمر فيه غرابة ، اذ أن الدعاوى فيها مساس بمبدأ العلية • وان أهم نتيجة انتهى اليهـا كتاب النقد لهى اثبات أن مبادىء الفهم لا يمكن تطبيقها على الاشياء فى ذاتها وليس لها من استعمال مشروع الا اذا انطبقت على الظاهرات • ولكننـــا هنا ننسب العلية الى الاشياء فى ذاتها فهذا هو الطبع العقلى الذى يتصوره كانط علة ، فى كل انسان ، لطبعه التجريبى •

و « ريل » و « فونت » يؤيدان هـــذا الاعتراض ومن المحقق انه اعتراض يلوح مقنعا •

فلننظر لعلنا نرد عليه من وجهة نظر كانط نفسه •

ليس صحيحا فى نظر كانط أن مقولة العلية مأخوذة فى ذاتهـــا لا يمكن انطباقها الا على الظاهرات • وادعاء هذه الدعـــوى ، خلط بين

مقولة العلية المحضة وبين المبدأ الناتج من اتحاد المقولة بالشكل التخطيطى المطابق للخيال • والمقولات لا يمكن أن تنطبق مباشرة على الحدوس اذ أن الحدوس كلها جزئية ، فى حين أن المقولات عموميات محضة ، ولأن اللفظ لا يمكن أن يندرج تحت لفظ آخر مالم يكن اللفظان معبرين عن موضوعين طبيعتهما واحدة • والشكل التخطيطى ، ثمرة الخيال على جهة الأولية الذى يشارك فى المقـولة وفى الحـدس الحسى ، ويجىء بمثابة حلقة الاتصال • والمقولة وقد جعلها الشكل التخطيطى محسوسة ، أصبح فى الامكان انطباقها على الحدوس • وانما يحق القول بأن المقولة ليس لهـا سوى استعمال تجريبى اذا اقتصرنا على النظر اليها من جهة هذا التعديل الذى يطرأ عليها • والمقولة ، من حيث هى كذلك ، عامة عمومية تامة ويمكن انطباقها على كل شىء • وانمـا لأجل تزويدنا بالمعرفة ، يكون احتياجها الى الاتحاد بهذا الحدس • وحيث لا يوجد الحدس تستطيع المقولة أن تزودنا بتصور أى بموضـوع ممكن • وبهـذا المعنى ، على التحديد ، أراد كانط أن ينسب العـلية الى «النومين» • فهى عليـة ميتافيزيقية ، عليه خالصة • والحرية لا يمـكن ولا ينبغى أن تختلط بالعلية الفيزيقية •

رمع ذلك فهل نستطيع أن ننظر أو أن نعتبر الحل الكانطى حـلا نهائيا نرتاح له ؟

٤

هذا الحل لايخلو من صعوبات • فاننا فيما يرى كانط أهل عالمين متميزين تميزا حقيقيا • ففينا كائنان يستحيل علينا أن ندرك بينهمـا اتصالا • ولا نستطيع أن نعرف أنفسنا على اننا كيان واحد •

فمن حيث أننا أفراد فى عالم الظاهرات تكون أعمالنا ، ككل شىء فى الطبيعة محددة تحديدا تاما بالظاهرات السابقة ولا يمكن أن تنقطع سلسلة الظاهرات • ولكننا من جهة أخرى مسئولون عن كل فعل من أفعالنا كأنه ليس جزءا من شبكة الظاهرات •

فكيف نوفق بين هذه الحرية المطلقة وبين هذه الضرورة المطلقـة ؟ ذلك جزء من أشد أجزاء المذهب الكانطى غموضا فى نظر الباحثين عامة• نستطيع اذن أن نفهم الاستدلالات ولكننا لا نستطيع أن نقبل النتائج • ويبدو أن كانط هنا لم يتقهقر أمام حل متناقض مع أنه كان شديد الفزع من التناقض فى حل النقائض الرياضية •

أهـذه النتيجة لا مناص منها حقا ؟ بدأ كانط من افتراض ضرورة وحرية مطلقتين ثم انتهى الى ثنائية فشطر الانسان شطرين • أفلا نستطيع أن نسلك طريقا عكسيا فنقول : ان الموجود حقا انما هو وحدة كياننا ؟ فاذا تبينا فى هذا الكيان عنصرين متناقضين فذلك لأن التحليل يجعلهما كذلك بفصل أحدهما عن الآخر ، ولكنهما فى حقيقة كياننا ليس لهما هذا الطابع المطلق الذى ينسبهما اليه الاستدلال العقلى • وليس هنالك حرية مستقلة تمام الاستقلال عن الظاهرات ولا علية فيزيقية مطلقة • والحرية والضرورة ليستا فى آخر الأمر الا تجريدات • والكائن الحى ذو طبيعة مرنة تعجز تصوراتنا عن التعبير عنها •

فهل السير الذى أدى بكانط الى هذه التصورات ضرورى ؟ يبدو لنا على وجه العموم أن عيب المذهب الكانطى هو أنه بدأ من فكرة عن العلم مجردة أولية • وهذه الفكرة قد استوحاها كانط من الميكانيكا السماوية عند نيوتن • وقد كان يرى فيها مثالا للعلم الكامل • فخلص الى الضرورة المطلقة للعلاقة العلية فى الظاهرات • وأقرب موافقة للحال الراهنة للعلم أن نشرع من العلوم المختلفة العينية والواقعية التى تقع فى متناولنا • وهل تتطلب هذه العلوم الضرورة المطلقة التى افترضها كانط ؟

ليس هذا بديهيا على الاطلاق • فان كانط كان يرى فى الاستمرار المطلق لخيط التجربة ، شرط موضوعية الظاهرات • ولكن من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن هذا الاستمرار موجود •

أعارفون نحن امكان رد مبادىء العلوم الى الوحدة ؟ ماهو فى حيازتنا هل هو العـــلم ، واحدا وكليـــا ، أم هو علوم لكل واحد منهـا منهجة ومسلماته ؟ ففى قلب العلم الواحد يسلم الناس اليوم بمبادىء مختلفة غير متجانسة وربما متناقضة ويكفى أنهـا تكلل بالنجاح • والعـــلوم مجموعة تصورات مركبة بحيث تلخص التجربة وتمثل لنا قوى الطبيعة • وهى مملوءة بالثغرات ، بالتصورات الغامضة التى يقبلها العلماء لأنهـا مريحـة • صـحيح أنهم يعلقون الأمل على زيادة التبسيط والتنظيم على الدوام • ولكن من حيث أن الانسان قد صمم على أن يرى الطبيعة كما هى لا أن يملى عليها قوانين ، فهو لم يعد يحكم على شىء حكما سابقا ، ولم يعد يحكم حتى بأن هنالك قوانين فى الطبيعة • فى هذه الظروف لم تعد تبدو التصورات التى يفترضها العلم وكأنها التعبير عن حاجات أذهاننا ولم تعد مباطنة للأشياء • والوقائع وحدها هى المعطيات • وأما الأسباب الحقيقية

فتفلت من العلم · اننا نكتشف قوانين هى وقائع ، ولا نعرف ان كنا أمام قوانين مطلقة ·

هذان التصوزان ، القـانون والضرورة ليسـا بالضرورة تصورين لا انفصام لهما · والثبات يكفى لاقامة قانون · والقانون يمكن أن يعتمد على نشاط تلقائى · أفلا نرى الارادة الحرة تتحول من ذاتهـا الى عادة والى ضرورة ظاهرة ؟

ومع ذلك فما دمنا نرى الأشياء من الخارج ، فلسـنا نستطيع أن نفترض فروضا من هذا القبيل ·

ولكن أليس فى متناولنا شىء غير المعرفة الحسـية والعـلم الذى ينظمها ؟ اننا نحس الكيان الذى نحمله فى أنفسنا بصورة مبهمة ولكن لنا الحق أن نضع هذا الأمر فى حضور العلم وأن نرى هل لا يترك النقد الشديد منه شيئا · انما التفكير فى العالم الحقيقى وفى أنفسنا هو الذى ينبغى أن يكون آلة الميتافيزيقا . « هذا العالم الذى هدمته حاول الآن أن تبنيه من جديد فى صدرك ، وأن نعيد صنعه أجمل مما كان » .

هذا التحدى من الذهن الساخر ، لعل الفيلسوف يقدم على قبوله · ولعل جهده هو أن يعيد بنـاء العالم المفكك بواسـطة العلم طبقا لمعنى الوجود الذى نهتدى اليه فى أنفسنا ·

الفصل الثانى عشر

المثال الترنسندنتالى

١

عنى كانط منذ البداية بمسألة وجود الله ٠ فهو فى نظرية السماء (١٧٥٥) وفى رسالته عن « المبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » قد سلم بغير شرط بالدليل التقليدى ، دليل العلل الغائية ، بل انه قد شارك فى ذلك رأى كثيرين من مفكرى القرن الثامن عشر وفلاسفته ٠ والتغير الذى طرأ على علم الفلك ، بدلا من أن يوهن الادلة القديمة عن وجود الله — وهى الأدلة المستنبطة من جمال العالم ونظامه وجلاله — قد بدا وكأنه وهبها قوة جديدة ٠ ولقد ظل كانط طول حياته يتحدث فى حماسة عن روعة السماء ذات النجوم وبهائها ٠ ولكنه فى البداية كان يجد فيها ، على معنى قطعى ، دليلا عقليا على وجود الله ٠

لم ينتظر كانط الى حين اكتشاف وجهة النظر النقدية لكى يشكك فى القيمة النظرية لأدلة اللاهوت العقلى ٠ ففى سنة ١٧٦٣ ، وفى رسالته عن « السند الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله » ، نجده يفحص عن هذه الأدلة فحصا لا يكاد يبقى على شىء منها ٠ وهو يردها الى أربعة أدلة رئيسية ٠

فى مقدورنا أن نبدأ اما من تصور أو تجريد أو تعميم ٠ وأما من الآثار الموجودة ، مما هو معطى لنا ٠ وفى الحالة الأولى يكون الدليل «أوليا» ، وفى الثانية «آخريا» ٠

فاذا أخذنا بوجهة النظر الأولى أمكن أن يكون لدينا دليلان : الدليل الأول هو الدليل الديكارتى، اى الدليل الانطولوجى . هذا الدليل ينتقل من الممكن الى الوجود ، ولا يكون انتقاله من ممكن أيا كان ، ولكن من الله باعتبار أنه ممكن ، الى وجود الله ٠ وفى هذا الدليل يعتبر الممكن ، أو

التصور ، أو فكرة الله ، أصلا أو أساسا (Grund) ، ويعتبر الوجود نتيجة (Folge) .

والدليل الثانى يبتدىء كذلك من ممكن ما ، ولكن ليس الممكن الذى هو الله : يبتدىء من الممكن على العموم لكن ينتهى الى موجود ضرورى والى موجود كامل . ومسلك هذا الدليل مختلف عن مسلك الدليل الديكارتى الذى يهبط من المبدأ الى النتيجة ، فهو على العكس يرتفع من النتيجة الى الأساس ، أى من الممكن باعتباره نتيجة الى الموجود الضرورى الكامل باعتباره شرطا . هذا الدليل فيما يرى كانط لم يورده الفلاسفة من قبل . فهو دليل قد أدى اليه تأمله فى مذهب « فولف » . يمكن أن ينظر الى الممكن من ناحية صورته ومن ناحية مادته . أما صورة الممكن فلا تخرج عن كونها علاقة . غير أن العلاقة تفترض حدودا ، اى تفترض مادة . ومن المحال الا يوجد شيء البتة ، لأن المعطيات أو مادة الممكن ستكون حينئذ معدومة ، وسوف يغدو الممكن مستحيلا . وهذا تناقض . ان الممكن حتى ولو كان منطقيا ، يفترض وجود كائن ضرورى . ويزيد كانط على ذلك أن الموجود الضرورى على هذا الوضع لا يمكن أن يكون شيئا غير الموجود بالكامل لأن الكمال وحده هو الذى يمكن أن يفى بتصور الضرورة والموجود الكامل وحده ens realissimum, das allerrealiste Wesen هو الذى يملك فى ذاته علة وجوده .

واعتبار الوجود يمهد لدليلين آخرين .

الدليل الأول ينتقل من الوجود عامة ، ومن ثم يرتفع من هذا الوجود الى علة كل وجود .. وذلك هو دليل فولف . اذا وجد شيء ما ، لزم ضرورة ، بفعل مبدأ التناقض ، أن يوجد موجود ضرورى وكامل .

والدليل الرابع ينتقل ، لا من الوجود عامة ، بل من وجود محدد ، أعنى من النظام والكمالات الموجودة فى العالم . ويعرف هذا الدليل بدليل العلل الغائية ، ويتخذ كانط مثالا له من « ريماروس » Reimarus .

وهذه الأدلة الأربعة هى وحدها الأدلة الممكنة . أما وقد صنفها هذا التصنيف الذى رأيناه فقد وضعها على محك النقد الصارم .

أما الدليل الأول فقد أبطله على الوجه التالى : أن الوجود فيه مستنبط باعتباره محمولا لفكرة الله المعتبرة موضوعا . ولكن الوجود ليس محمولا ، بل هو وضع مطلق . والمنطق عاجز عن استنباط الواقع، من حيث هو نتيجة ، من الممكن أو المجرد من حيث هو مبدأ .

ودليل فولف كذلك غير مشروع : فهو دليل يزعم لنا أن فى وسعه

بطريقة منطقية بحتة ، أن ينتقل من وجود الى وجود آخر، من وجود شيء ما الى وجود موجود ضروري كامل • ولكن الانتقال من وجود الى وجود آخر ليس عملية منطقية خالصة . ومبدأ العلية ، وهو مبدأ الوجودات ، لا يمكن ارجاعه الى مبدأ عدم التناقض • أضف الى ذلك أننا لو سلمنا بصحة الاستدلال الذى يذهب من موجود معطى الى الموجود الضرورى ، فسوف يبقى دليل فولف على ما هو عليه دليلا غير مشروع ، ذلك لأنه يحاول أن يرتفع بنا من الوجود الضرورى الى الموجود الكامل • وها هنا يصبح دليل فولف بالضرورة دليلا أنطولوجيا يلتقى مع دليل ديكارت ؛ ومرجع ذلك الى أن تصور كائن ضرورى باطلاق ليس تصوراً تجريبياً ، بل هو تصور خالص ، كما أن الرابطة بين الوجود الضرورى وبين الكمال هى على وجه التحديد موضوع الدليل الانطولوجى • وهكذا يفترض دليل فولف دليل ديكارت ، وهو الذى كان يهدف الى الاستعاضة عنه •

وأما دليل ريماروس فهو ، كالدليل الأنطولوجى ، لا يكون منتجاً الا اذا أخفى الدليل الانطولوجى فى طياته • ان الكمال النسبى الموجود فى العالم اذا نظر اليه فى ذاته لايمكن أن يؤدى الى اثبات وجود موجود أول مطلق وكامل . ولا يمنع ذلك من أن يكون لهذا الدليل قيمة عملية كبيرة • انه هو الدليل المنتج بالأصالة • وما دخل الايمان بالله فى النفس الانسانية أبداً الا من ذلك الباب •

بقى الدليل الثانى ، وهو الدليل الذى يبدأ من الممكن باعتباره مشروطاً ليرتفع الى الله ، باعتباره شرطاً له • وقد اعتبره كانط فى سنة ١٧٦٣ دليلا سيما لا غبار عليه • وقال لو جعلنا من هذا الدليل ، أساساً لجميع الأدلة الأخرى لصارت أدلة مشروعة ، وانما هو وحدة مناط القيمة المنطقية والنظرية •

أليس الأمر الذى تتركه لدينا مقالة ١٧٦٣ أن عمل كتاب النقد كان قد تم انجاز نصفه منذ ذلك التاريخ ؟ ان الأدلة التى يبسطها كانط فى تلك المقالة معارضا بها الدليل الكزمولوجى والدليل الانطولوجى ستكون هى نفسها الأدلة التى سيعارضها بها فيما بعد • صحيح أنه يستبقى دليلا ، ولكن لا يبدو أن من الضرورى مجاوزة وجهة نظر سنة ١٧٦٣ لابطال ذلك الدليل • فهذا الممكن على العموم الذى يجب أن يتخذ أساسا للدليل ، ليس الا تصورا مختلطا لم يحدد تحديدا صحيحا ، وينبغى اذا أريد تحديده أن ينتهى اما الى التصور المجرد الخالص الذى يبدأ منه الدليل الانطولوجى الديكارتى حسبما يرى كانط ، أو الى التصور الكزمولوجى الذى يقول به فولف •

هذا المبدأ ينبغى فى رأى كانط أن يكون منطقيا وأن يكون تصورا ولكن كيف يمكن اعتبار مبدآ ، وقائعه ومواده لا بد أن تكون معطاة ، مجرد تصور فحسب؟ ان الأمر هاهنا أمر الامكان المنطقى أو عدم التناقض. اننا اما أن نكون بصدد تصور خالص ، وسيان أن تكون مادته معطاة أو غير معطاة ، واما أنه لابد أن تكون المادة معطاة فلا نكون بصدد تصور خالص .

كثيرا ما تردد رأى عن كانط يقول بأنه فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وفيما يتعلق بتفنيد اللاهوت العقلى لم يزد على أن أدخل فيه المناقشات الواردة فى مقالة سنة ١٧٦٣ ، وأن هذا القسم من كتابه يتألف فى جوهره من قطع غيار . ويجمل أن نتثبت من أن كتاب النقد لا يقدم لنا الا نسخة من مقالة سنة ١٧٦٣ فيما عدا التخلى عن الدليل الثانى .

٢

كيف وضعت المشكلة فى كتاب « النقد » ؟ بصورة تختلف كل الاختلاف عما ورد فى مقالة سنة ١٧٦٣ . وقد جعلها كانط فى نقطتين .

١ ـ كيف تتألف فى الذهن فكرة الله ؟

٢ ـ ما قيمة الأدلة التى يزعم اللاهوت العقلى أنه يستطيع بها أن يثبت أن كائنا موجودا حقا يطابق هذه الفكرة ؟ سنبحث اليوم النقطة الأولى :

المنهج الذى سيتبعه كانط هو عين المنهج الذى رأيناه مهيمنا على « نقد العقل الخالص » بأسره ، وهو روح المذهب كله . ذلك هو الانتقال العقلى من المنطق المجرد الى الفلسفة الترنسندنتالية ، والانتقال مما هو متعقل من حيث هو ممكن الى ما هو متعقل من حيث هو موجود .

كيف يتم هذا الانتقال ؟ ما من ريب فى أن كانط قد استرشد بفلسفة فولف فى الارتفاع من الممكن الى الموجود ، من المنطق الى الفلسفة بالمعنى الدقيق . غير أن كانط قد عدل من هذه العملية تعديلا عميقا . فقد زعم فولف أن من الميسور الانتقال من الممكن الى الموجود على نهج تحليلى ومنطقى بحت . والمنطق عنده كاف لاخراجنا من حيز النظرة المنطقية . وهذا هو ما تبدى لكانط أمرا محالا . والانتقال الذى يطلب اجراؤه سيتمه كانط ، كما صنع من قبل مرات كثيرة ، وذلك بأن جعل وسيطا بين الطرفين ، القوانين الذاتية للذهن ، والقوانين التى جبلت عليها الطبيعة الانسانية ، وهى قوانين تختلف عن مبدأ عدم التناقض الذى هو شامل على الاطلاق . وعلى هذا النحو رأى كانط أنه قد استطاع ، لا أن

يحصل على امكانية منطقية فحسب بل على حكم وجودى كذلك ذى قيمة للذهن الانسانى على الأقل ٠

كيف يتم هذا الانتقال ؟ ينبغى أن نفرق هنا بين مرحلتين : فى أول الأمر يرتفع الذهن الى فكرة الله باعتباره موجودا كاملا٠وفى المرحلة الثانية نحقق هذه الفكرة ، ونجعل منها كائناً موجوداً فى ذاته وبذاته ٠

المرحلة الاولى هى البناء الذى نقيمه من فكرة الله باعتباره مثلا أعلى٠

لو حللنا مضمون العقل لكان الحدس أول ما نجده فيه ٠ ولما كان هذا الحدس حسيا فانه لايستطيع أن يمدنا بعناصر فكرة الله ٠ وتأتى بعد ذلك المقولات ، وهى التى يمكن أن تكون معروضة فى الحدوس ، أى هى التى يمكن أن تكون الحدوس مطابقة لها ٠ فمقولة العلية مثلا متحققة فى الظاهرات ٠ بيد أن المقولات ، وان كانت تطابق الأشياء الحسية ، ليست هى المثل الأعلى (l'idéal) أو الوحدة لكل ما يسعى اليه العقل ٠ وفوق المقولات توجد المثل ، بالمعنى الافلاطونى لهذه الكلمة ، أى وحدات نسقية systématiques أو نماذج للأشياء الحسية متفوقة على كل ما يمكن أن تعرضه هذه الأشياء ٠ وللمثل علاقة أخرى بالمحسوس ٠ فهنالك المثل الأعلى من فوقها ، وهو يعتبر توحيدا للمثل ، كما كانت المثل توحيدا لصور الطبيعة وقوانينها . ليس المثل الأعلى تعميما كالفكرة أو القانون ، ولكنه فرد : فالحكيم أو الرجل الفاضل مثل أعلى ، فى حين أن الحكمة والفضيلة مثالان ٠ والمثل الأعلى الذى يحوى فى ذاته جميع الكمالات ويجعل منها وحدة هو مثال الله ٠

وكيف نتأدى الى تصور هذا المثل الأعلى ؟

لو نظرنا الى الممكن من الناحية المنطقية وحدها ، أى باعتباره تصورا فلن تكون بنا حاجة الى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض ٠ لأننا من وجهة النظر المنطقية ، لاشأن لنا الا بالعلاقات لا بمادة المعرفة ٠ والأمر على خلاف ذلك اذا كنا نبحث عن مبدأ امكان الأشياء : نجد أمامنا حشداً من الأشياء، الممكنة منطقياً ، وان لم تكن كذلك فى الواقع ٠ وشىء شبيه بمبدأ « الامكانية المصاحبة »(compossibilité) الذى قال به ليبنتز ، ينبغى أن يضاف الى مبدأ التناقض ، اذا أريد تفسير لما هو ممكن بالفعل ٠ ان شرط الوجود هو التحديد التام كما قال فولف ٠ ولكن مثل هذا التحديد لا يتضمن مقارنة منطقية بين محمولات فحسب ، بل يتضمن كذلك مقارنة ترنسندنتالية بين الشىء نفسه وبين جملة المحمولات الممكنة ٠ وهكذا يفترض التحديد التام تصوراً لا يمكن تمثيله فى صورة متعينة ، يفترض

مثالا للعقـــل . فاذا كان الممكن معتبرا فى صـــورته ، لا يتطلب الا القانون المنطقى قانون عدم التنـاقض فانه اذا اعتبر فى مادته افترض موجودا أول على انه مبدأ تحديد . وعلى هـذا النحو نصـعد الى فكرة موجود ضرورى ·

بقى أن نرتفع من الموجود الضرورى الى الموجود الكامل · وقد بذل كانط جهده لاثبات أننا لو شئنا أن نحدد طبيعة الموجود الضرورى من ناحية الوجود لا من ناحية الامكان المنـــطقى فحسب ، لزمنا أن نعتبره كاملا · عندما يتعلق الأمر بالتحديد المنـــطقى ، يكون السلب واقعيا كالايجاب على حد سواء · ولكن من وجهة النظر الترنسندنتالية لا يوجد سلب مطلق · والسلب لا يكون قط الا تحديدا · وذلك نتيجة للنظرية التى بسطها كانط من قبل فى مقالته عن ادخال تصور الكميات السلبية فى الفلسفة (١٧٦٣) وهى نظرية أثيرة لديه · فالكم السلبى ، فى الجبر ايجابى فى ذاته تماما : وكل ما فى الأمر أنه قد اتخذ كيفا عكســـيا · وكذلك السلب ، فى نطاق الوجود ، لا يزال حقيقة واقعة· فالموجود الذى يملك فى ذاته مبدأ التحديدات جميعا ، ايجابى ايجابا تاما ؛ انه « الكائن ذو الوجود الأسمى» (ens realissimum) ، أو « المـاهية ذات الوجـود الشامل» أى بتعبيرديكارتى: الموجود الكامل (das allerrealiste Wesen)

ولكن هل يقف الذهن الانسانى عند هذه المرحلة الأولى ؟ كلا ·

اننا بفضل قوانين عقولنا انما ارتفعنا الى فكرة الله · ولكن قبـل النقد محال علينا أن نعرف أنه ليس لنا الحق فى أن نجعـــل من قوانين عقولنا قوانين مطلقة · وأول خطواتنا أن نعتقد أننا مقياس الأشياء ، وأن مايبدو لنا حقا هو حق عند جميع العقول ، وان الاستدلال الذى أدى بنا الى الموجود الكامل استدلال صحيح اطلاقا ، وبالتـــالى أن ذلك الكائن موجود ·

هذه الحركة الطبيعية للذهن الانسانى تحدد المرحلة الثانية من مراحل النمو اللاهوتى · نصل أولا الى اعتبار الله واقعيا ، أى ممكنا أن يعطى فى تجربة ان لم تكن حسية فعلى الأقل فوق الحسية · ثم نعتبـره جوهرا · فانه واحد على الاطلاق · وكل ما هو واحد فهو جوهر · وعلى هذا النحو كان الله مؤقنما (hypostasié) · وأخيرا نصل الى اعتباره ، لا كحقيقة واقعة وكجوهر فحسب ، بل كشخص ، لأنه لما كان محددا تحديدا تاما فقد وجب أن يكون هو الموجود الفرد بالأصالة ·

وليس هذا كل شىء ، اننا مسوقون الى الاعتقاد بأننا نستطيع أن نعرف ، بالمعنى الدقيق للمعرفة ، الصلة بين الله والعالم من وجهة نظر

تاريخية خالصة • وها هو ذا النحو الذى يتم عليه ، وفقا لقوانين طبيعتنا، ذلك البرهان : نبدأ من العالم المعطى لنا ، من الوجود المفروض علينا ، ومن هذا الوجود نرتفع الى وجود ضرورى ، ومن هذا الوجود الضرورى الى طبيعة كاملة •

مثل هذا التدليل وكل طريق لتحقيق فكرة الله قد بين لنا كتاب « النقد » من قبل أنه غير مشروع • هذه اللامشروعية مترتبة على نتائج « الاستيطيقا » و « الأناليطيقا » الترنسندنتاليتين . وفقا لهذه النتائج لا تكفى عملية منطقية خالصة للوصول الى معرفة موجود ما ، بل لابد من حدس • ويلزم هنا حدس ذهنى • لكن كتاب « النقد » قد بين لنا أمرا هو حجر الزاوية فيه وهو أن بين حساسيتنا وفهمنا هوة•ومن ثم فحدسنا حسى صرف وتصوراتنا فارغة فراغا تاما • ان عالمنا ، عالم الظاهرات ، جزيرة معزولة وبلا شواطىء وقد حبسنا فيها • وليس لنا من سبيل للخروج منها الا بالوثبة الصوفية العمياء ، لا بأى عملية عقلية •

واذن فقد أثبت النقد أن الأدلة غير مشروعة ، ولكنها تنشأ من وهم لا سبيل الى الفرار منه ، كالعصى المغمورة مائلة فى الماء الى نصفها تبدو لنا بالضرورة مكسورة على الرغم من كل معلوماتنا • ليست استدلالات اللاهوت العقلى من صنع المنطق ، وانما هى شىء ينبع من صميم أذهاننا • انها تطبيق لقوانينها وأثر من آثار فطرتها • واذن فينبغى اعتبارها على حدة • وسيكون هذا موضوع «نقد اللاهوت العقلى»• ان الذهن الانسانى ، فى نموء الطبيعى ، يذهب من المتعين الى المجرد ، من الدليل الفيريقى اللاهوتى الى الدليل الكزمولوجى ، ومن الدليل الكزمولوجى الى الدليل الأنطولوجى • والفلسفة تتبع المسلك العكسى ، أعنى الترتيب المنطقى : تذهب من التصور الى الوجود ، مبتدئة بالدليل الأنطولوجى ومنتهية الى الدليل الكزمولوجى • ويجب النظر فى هذه الأدلة الثلاثة بهذا الترتيب •

٣

أفليست هذه النظرية الا تكرارا للنظرية الواردة فى مقالة سنة ١٧٦٣ بعد اطراح الدليل الثانى ؟

أمر واحد ينبغى أن لا يغيب عن بالنا ، وهو أن الدليل الذى اكتشفه كانط ، ذلك الدليل الذى يذهب من الممكن باعتباره مشروطا الى الله باعتباره شرطا ، لم يختف اختفاء تاما ، بل انه قد استخدم استخداما ذا أصالة • هذا الدليل هو صميم العرض الذى يتناوله بالدرس منذ قليل • فما كان فى سنة ١٧٦٣ هو الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنه

على وجود الله يمثل اليوم فى رأى كانط المسلك الذى يسلكه الذهن فى الصعود ، طبقا لقوانين الطبيعة ، من فكرة الممكن الى فكرة المثل الأعلى الترنسندنتالى ووجود هذا المثل الأعلى . هذا البناء ، حين يفقد كل قيمه ضرورية (apodictique) ، يكسب فى نفس الوقت قيمة نقدية: انه بناء مرتبط ، كنتيجة طبيعية ، بالقوانين العامة للذهن الانسانى .

والأدلة الأخرى تمهد الى ملاحظة من هذا القبيل . فان مقالة سنة ١٧٦٣ قد فندتها تفنيدا تاما ما دامت غير قائمة على الدليل الذى أورده كانط . ولكن الأمر ها هنا على خلاف ذلك . فهذه الادلة قد أبطلت بلا شرط ، لأنها اعتبرت أسساً لمعرفة نظرية بوجود الله . ولكن كانط لا يقف عند هذه النتيجة السلبية ، فقد جعلت هذه الأدلة الآن وقائع سوية مستندة على جبلة الذهن الانسانى . وعلى هذا النحو تظفر بقيمة. وكانط الذى صرح بأنه يسير من الفعل الى القوة لم يعد فى مقدوره أن يلغى هذه الأدلة بجرة قلم ، وأن يستبعدها كأنها أوهام خالصة . ان الفلسفة النقدية لا تقبل تلك الأخطاء المطلقة التى كانت الفلسفات القطعية تدينها . انها تجد للخطأ نفسه مبررا لوجوده ، أى انها تجد فيه نصيبا من الحق ، لو اهتدينا الى تأويله التأويل الصحيح ، كذلك لا يكون دوران الشمس حول الأرض وهما مطلقا ولكنه مظهر نسبى يتعلق بالوضع الذى نحن عليه .

حقا ان « النقد » الكانطى يؤدى أولا الى مذهب سلبى . فهو ينكر قيمة الموضوعية للبراهين التى نعتقد أننا نستطيع أن نكتسب بها المعرفة النظرية بوجود موجود كامل . ولكنه لا يلقى بنا من أجل ذلك فى « الظاهرية » Phénoménisme . فلئن يكن قد جرد أحكامنا من نقطة الارتكاز التى كنا نعتقد أننا وجدناها فى مطلق متعال ، فانه قد كفل لها ضمانا فى طبيعة عقولنا . ان كانط قد أكد تأكيدا قويا لم يسبقه اليه أحد حقيقة الذهن الانسانى وقيمته باعتباره عنصرا متكاملا وأساسا للمعرفة الانسانية . حقا انه يدعونا الى التخلص من كل تأكيد يدعى معرفة بما فوق المحسوس . ولكنه لم يكن أقل قوة فى تنديده بكل فلسفة لاتبقى على شىء من المعتقدات الأخلاقية والدينية التى يحيا الانسان عليها. ان لهذه المعتقدات أولا سندا لا يتزعزع فى صلتها بالعقل . والقول بأنها معتقدات انسانية يعدل القول بأن لها نصيبا من الحق . ولقد طبق كانط على الفلسفة حكمة «طيرانس» Térence المشهورة : « اننى انسان ولا أعد شيئا مما هو انسانى أمرا غريبا على » .

الفصل الثالث عشر

نقد الدليل الأنطولوجي

رأينا أن كانط يرد جميع الأدلة الممكنة فى اللاهوت العقلى الى ثلاثة أدلة : الدليل الأنطولوجى ، كما يوجد عند ديكارت ؛ والدليل الكزمولوجى كما يوجد عند « فولف » ، والدليل الطبيعى اللاهوتى أو دليل العلل الغائية ، كما يوجد عند « رايماروس » (Reimarus)

والدليل الانطولوجى هو ، من وجهة النظر المنطقية عند كانط ، الشرط لجميع الأدلة الأخرى ، واذن فسيكون أول اهتمامه به .

ونقد هذا الدليل مبسوط من قبل بسطا جيدا فى الرسالة المنشورة سنة ١٧٦٣ : «فى الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» . فيها كشف عن الخطأ فى النظر الى الوجود على أنه محمول ، وعلى أنه صفة فى حين أنه شىء خاص جدا ، شىء لا يمكن رده الى تصور .

أليس هذا الاعتراض هو الاعتراض نفسه الذى سنجده فى نقد العقل الخالص ؟ وهل صنع كانط شيئا آخر سوى أنه نقل كما هى الى مؤلف سنة ١٧٨١ نظرية قد تكونت عنده قبل أن يكتشف مبادىء نسقه النهائى ؟ .

١

لو أن كانط اقتصر على استعادة هذا التدليل لكان ذلك من حقه . فان الديالكتيقا الترنسندنتالية لا بد فى ذهنه أن تكون تأكيدا للأناليطيقا واللاستيطيقا الترنسندنتاليتين ، وبرهنة غير مباشرة على المثالية الترنسندنتالية للمكان والزمان وعلى نسبية معرفتنا ، اللتين قد دلل عليهما فى الاستيطقا وفى الأناليطيقا تدليلا مباشرا . ولكن يقع الدور

لو أريد تأكيد استدلالات الأناليطيقا والاستيطيقا بافتراضهما • فكان لزاما على كانط فى الديالكتيقا أن يورد أدلة تفرض نفسها حتى على أولئك الذين لا يقبلون نتائج القسمين الأولين . ولكن من عدم التبصر أن نتهم كانط بمحض التكرار قبل أن نقارن بعناية بين نظرية ١٧٨١ عن الدليل الانطولوجى وبين نظرية ١٧٦٣ •

والدليل الأنطولوجى فى صميمه عبارة عن انتقال ذهنى من تصور الكائن الكامل الى وجود هذا الكائن • والعقل يجعل نقطة البداية تعريفا هو تعريف الكائن الكامل ، وعلى نحو ما يستخرج الرياضى من تعريف معطى ما النتائج التى ينطوى عليها ، كذلك العقل عند القطعية يستخلص من تعريف الكائن الكامل وجوده •

أيستطيع هذا الدليل أن يثبت على النقد ؟ يستطيع الانسان فى النقد الذى يخضعه له كانط أن يميز بين لحظتين •

يتساءل كانط أولا عما اذا كان من الممكن بصفة عامة أن نتصور برهنة ممكنة على وجود الكائن الضرورى • واذا أخذنا تصور الكائن الضرورى فهل يستطيع العقل أن يستخلص منه الوجود ؟ ذلك غير ممكن عند كانط ، لأنه ما هى فكرة الكائن الضرورى ؟ انها فكرة كائن لا يمكن الا يوجد ، ولا وجوده مستحيل . ولكن كيف ننتقل من هذه الفكرة الى الوجود الفعلى للكائن الضرورى ؟ • ان التصور لا يفيدنا أنه يوجد بالفعل فى الكائن الضرورى شىء يجعل لا وجوده مستحيلا • انما يفيد التصور أنه اذا كان لا وجود كائن مستحيلا فهذا الكائن ضرورى • هذا التصور ليس الا تحديدا منطقيا يفترض معطاة ما ولا يضع شيئا بنفسه •

يذكرون أمثلة • فيقولون ان الوجود متضمن فى تصور الكائن الضرورى ، كما تتضمن فى تعريف المثلث مساواة زواياه الثلاث لقائمتين • ولكن الأمر فى الحالين أمر حكم • ومن التناقض قطعا أن نضع موضوعا وأن ننفى عنه الصفة التى يحتوى عليها ؛ ولكن اذا ألغيت الموضوع والمحمول معا ، فأين يكون التناقض ؟ كان يتعين أن نثبت أن الضرورى أن يوضع الموضوع •

لكن ألا يكون هناك حال واحدة لا بد فيها للتصور ، وهو نقطة بداية الاستدلال ، أن يوضع ، وهذه الحال أليست هى حال امكان الكائن الكامل ؟ خلافا للتعريفات الرياضية التى يمكن أن تحذف بغير تناقض ، تصور الكائن الواقعى اطلاقا ens realissimum (لا تصور الكائن الضرورى فقط) الا يوضع ضرورة من ذاته ؟ .

ان « الكائن الواقعى اطلاقا » أو اجتماع كل الحقائق وكل الكمالات هو أولا ممكن من وجهة النظر المنطقية ، لأنه فى هذا التصور لا تدخل الا ايجابيات ، والتناقض يفترض فى وقت واحد ايجابا وسلبا • ومن جهة أخرى من بين المحمولات التى يشتمل عليها نجد الوجود الضرورى ، الذى هو كمال كأى صفة أخرى • وأخيرا ونتيجة لذلك يكون الكائن الكامل موجودا •

ذلك لأنه لو لم يكن موجودا لكان تصوره متضمنا وغير متضمن الوجود الضرورى فى وقت واحد ، ولكان متناقضا ، وبالتالى مستحيلا • بناء على ذلك يكون الممكن مستحيلا •

ويعترض كانط على ذلك بأمور :

١ ـ ان الامكان الذى يثبتونه امكان منطقى محض • هذا الكائن يمكن أن يتصور ، ولا يشتمل على تناقض • ولكن الامكان المنطقى ليس هو الامكان الواقعى • والامكان الواقعى يتضمن التوافق مع أحوال الوجود ، وهى شىء آخر غير أحوال الذهن :

٢ ـ ان الوجود ليس محمولا ، ولا أمرا عاما ولا تصورا منطويا فى تصور ؛ انه شىء فريد ؛ انه وضع مطلق • فليس يوجد فى مائة من التاليرات(١) الواقعية من الماهية أكثر مما فى مائة من التاليرات المتصورة . والوجود ليس شيئا يمكن أن ينتظم مع الصفات ، انه جملة الصفات موضوعة خارج الفكر .

٣ ـ وأخيرا يقولون اننا متى سلمنا بالممكن وهو الله فالوجود هنا يأتى بالضرورة تابعا للتصور • ولكن كانط يعترض متسائلا على أى معنى يفهمون هذه التبعية ؟ يمكن أن نتصور علاقة التصور بالوجود أولا من حيث هى علاقة تحليلية ، على معنى أن الوجود مستخلص من تصور الكائن الكامل كما يستخلص الجزء من الكل • ولكن فى هذه الحال يكون الوجود من نفس طبيعة التصور ؛ التصور لا يوجد الا فى أذهاننا ، واذن فالوجود الذى سنثبته يكون وجودا ذهنيا صرفا • ويمكن أيضا أن نتصور أن الوجود يلزم أن يضاف الى التصور طبقا لعلاقة تأليفية • ان فينا ملكة ربط تأليفى تعيننا على أن نربط الأشياء غير المتجانسة بعضها ببعض • على هذا النحو تكون التجربة • ولكن القول بمثل هذه العلاقة بين التصور ووجود الكائن الكامل شىء مستحيل فى نظر كانط • ان الذهن الانسانى لا يصنع تأليفات على نحو مشروع الا بمعونة نقطة ارتكاز أثبتت قيمتها • ولا يوجد عند الذهن الانسانى الا نقطة ارتكاز واحدة تستوفى هذا الشرط

(١) التالير : وحدة العملة الألمانية فى عصر كانط •

وهى امكان التجربة ، اذا لم يكن التأليف معطى لنا بالتجربة الواقعية فلا بد أن يكون شرطا للتجربة الممكنة . ولكى نستطيع أن نمارس بغير تعسف ملكة التأليف الأولانى عندنا ، فلابد أن يقدم الخيال الى الفهم « شيما » تكون له بمثابة اشارة . ولذلك « فشيم » الوجود الضرورى هى الوجود فى جميع الأزمان . ولكن الكائن الكامل ليس معطى لنا على أنه حاضر فى جميع الأزمان . واذن فلا نستطيع أن نطبق عليه مقولة الوجود الضرورى . وعلى هذا النحو نجد أن شرط العلاقة التأليفية المضمونة ليس متوفرا فيما يتعلق بالحدين : الكائن الكامل والضرورى . هذه الحالة فريدة والقواعد العامة للمعرفة لا يمكن أن تنطبق عليها بغير تعسف .

٢

ان برهنة كتاب « النقد » كما رأينا ليست من أحد جوانبها سوى بسط لبرهنة سنة ١٧٦٣ . نستطيع أن نرد الى رسالة « الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله » كل الجزء من النقد الذى يقوم على عجز التحليل عن اعطائنا الوجود . فى سنة ١٧٦٣ التزم كانط وجهة نظر واحدة هى التناقض المنطقى لمناقشة حجج ديكارت وفولف ورايماروس وقد كان ذلك طبيعيا ، فقد وجد نفسه أمام حجج قد عرضت من جهة النظر هذه ، فوقف حيث وقف خصومه . فاذا كانت هذه البرهنة قد عادت الى الظهور فى النقد فهذا ليس أمرا مشروعا فحسب بل هو أمر ضرورى .

غير أن كانط لم يقتصر على هذا ، فان فى برهنته جزءا جديدا ، هو الجزء المتعلق بعدم مشروعية علاقة تأليفية بين تصور الكائن الكامل وبين الوجود .

فى رسالة سنة ١٧٦٣ أراد باسم مبدأ التناقض وحده أن يحتفظ بصورة ما من صور الدليل الانطولوجى ، أعنى الدليل الذى يذهب من الممكن ، معتبرا نتيجة أو مشروطا ، الى الوجود الضرورى باعتباره مبدأ أو شرطا . لم يورد هنا هذا الدليل . فما من علاقة تحليلية تستطيع أن تعطينا وجود الكائن الكامل . وبدلا من ذلك بين كانط وجها جديدا للنظر الى الدليل الكلاسيكى . استعان بكشوفه هو ، بنظرية التأليف الأولانى التى نتجت من كتابه «نقد العقل الخالص» . والآن اذ ينظر الى الدليل على أنه تأليفى يعطيه فرصة للنهوض بعد أن سقط كدليل لعلاقة تحليلية . فاذا أطاح به من وجهة النظر الثانية هذه باسم نظريته الخاصة فذلك أيضا أمر مشروع لا غبار عليه . ان نقد الدليل من حيث هو برهنة على علاقة تأليفية ، ذلك هو الجديد الذى يحتوى عليه كتاب النقد .

٣

هل كانت طريقة كانط فى عرض الدليل الانطولوجى صحيحة من الوجهة التاريخية ؟

صميم هذا الدليل فى نظر كانط هو الانتقال من تصور الكائن الكامل الى وجود ذلك الكائن . ولكن عند القديس « أنسلم » المشهور عنه أنه مخترع الدليل هل كانت نقطة البداية تصوراً خالصا بالمعنى الذى أعطاه كانط لهذه الكلمة ؟ لا يبدو أنها كذلك . ففضلا عن أننا نجد عند القديس أنسلم نوعا من الجدل الأفلاطونى الصوفى ممتزجا امتزاجا وثيقا بالبرهنة القياسية، نرى أن الوجود فى الذهن *esse in intellectu* لا مجرد تصور ، هو نقطة البداية ، والنقطة التى يريد أن يصل اليها اللاهوتى الفيلسوف هى الوجود فى الأعيان ، *esse in re* . فهو لم يرد أن ينتقل من الذاتى الى الموضوعى ، بل من الوجود فى الذهن الى الوجود خارج الذهن . وما قد وضعه انما هو وجود من قبل، ولذلك لم يكن غير متجانس مع ما يطلب الوصول اليه . وقد استعان « أنسلم » بتصور الوجود الأكبر للانتقال من طرف الى الآخر ، من حيث أن الوجود فى الذهن وفى الأعيان معا يكون أكبر ، فالكائن الأكبر ، الله ، يجب أن يوجد فى الذهن وفى الواقع .

صحيح أن كانط قد نظر فى هذا الدليل عند ديكارت خاصة . فهل كانت نقطة البداية عند ديكارت تصورا خالصا ؟ لا يستطيع الناظر أن يقول ذلك . انما كان هدف ديكارت من تدليله أن يثبت أننا لسنا هنا بصدد تصور محض قد كونه الذهن الانسانى . هو قد حلل فكرة الكامل فوجد أنها تتسم بسمات ترفعها فوق التصور المحض . فى هذه الفكرة شىء مطلق ، فريد ، وبوجه خاص العلاقة الضرورية بين الماهية والوجود متحدين مباشرة . واذن فالتصور ليس شيئا مفتعلا قد اخترعته «أنا» بل هو صورة لطبيعة حقيقية ثابتة ، انه فكرة مفطورة ، والذهن الانسانى أشبه بأن يكون وعاء لها من أن يكون خالقها . واذا كان ديكارت قد استطاع أن يقول ان الأفكار الرياضية من خلق الله لا مجرد تصورات فمن باب أولى يجب أن تكون فكرة الله فى نظره شيئا متميزا عن ذهننا . انها ما يسميه ماهية . والمسألة هى الانتقال من هذه الماهية الى وجودها . فى هذه الفلسفة التى ما زالت تشارك فى واقعية العصر الوسيط الماهية ليست مجرد حاصل لنشاط الانسان ، انما هى من قبل نوع من الواقع ، وهو ما يوجد ان لم يكن فى ذاته فعلى الأقل فى شىء آخر . ومسألة الوجود هى أن نعلم اذا كانت ماهية معينة موجودة فى شىء غيرها ، فلا تكون الا صفة ، أم أنها موجودة فى ذاتها ، فتكون جوهرا .

٤ ــ كيف أجرى ديكارت ، فيما يتعلق بالكامل ، الانتقال من الماهية الى الوجود ؟ لم يكن فيما يبدو بطريقة تحليلية صرفة ولا بطريقة تأليفية صرفة كما افترض كانط . وها هنا النقطة الدقيقة في الديكارتية . ما قوام العلاقة الضرورية والواقعية معا في تلك الفلسفة ؟ هذه العلاقة يؤكدها ديكارت باسم معيار اليقين عنده ، وهو حجر الزاوية في نسقه الفلسفي . كل ما نتصور بوضوح وتميز أنه يخص طبيعة شيء يخصه في الواقع . طبق ديكارت هذه القاعدة على فكرة الكائن الكامل . اننا نتصور بوضوح وتميز أن الوجود يخص طبيعة الكامل . واذن فهو يخصه بالفعل . وهل هذه العلاقة تحليلية ؟ كلا ، اذ أن شرطها معيار للحقيقة . ولم يقل ديكارت أبدا كسبينوزا: الحقيقة دليل ذاتها (Verum index sui) بل بالعكس كان يرى أن الفكرة بما هي كذلك لا تنطوي قط على الاثبات الذي تطلب له ملكة أخرى غير الذهن ، وهي الارادة . وهذه الارادة تحتاج الى اشارة لتتجه الى الاثبات ، الى وضع وجود ، وهذه الاشارة هي وضوح الفكرة وتميزها . واذن فالحكم عند ديكارت ليس تحليليا صرفا ولا ينتج عن مجرد التصور المعطى . وماهية الكائن الكامل نفسه لا ترتبط بالوجود الا بفعل الارادة متحددة وفقا لسمات فكرة الكائن الكامل . ومن جهة أخرى ان ما ننتهي الى اثباته هو أن الوجود يخص الكامل ، هو ما يشبه بقدر الامكان علاقة تحليلية . واذن فعملية الذهن الذي ينطق بقوله : الكامل موجود ، تأخذ من التحليل ومن التأليف دون أن تكون هذا أو ذاك ، على المعنى الذي أعطاه كانط لهذين اللفظين .

وقد اعتبر ليبنتز الله أول الأمر ممكنا . ولكن الممكنات عند ليبنتز ليست كذلك محض تصورات . ان لها طعما في الوجود ، وميلا ، وبداية ارادة ، مع كونها في الوقت نفسه ماهية . واذن فذهننا يتأملها ؛ ولكن لا يخلقها بحال من الأحوال . الممكن يملك من قبل الوجود وان يكن على درجة صغيرة صغرا لامتناهيا . والممكن الذي هو الله لا يحتاج لوجوده الى عون من أي كائن . انه ينتقل الى الوجود من نفسه مباشرة . وهذا ينتج من القانون الذي يريد للممكنات أن تطمع في الوجود بمقدار الكمال الذي تنطوي عليه . هنا أيضا نجد مزيجا وتداخلا بين الطريقة التحليلية والطريقة التأليفية . ولكي نلقى عرضا للدليل الأنطولوجي يبرر تمام التبرير العرض الذي قام به كانط ، يجب أن نصل الى فولف Wolff.

٤

تبين مما قدمنا أننا اذا نظرنا الى تدليل كانط من وجهة النظر التاريخية فقط ربما رأيناه تدليلا غير حاسم . فما السبب في أنه قد

أحدث على العموم انطباعا شديد العمق وان كثيرين من النقاد رأوه حاسما ؟ ان شبه الاجماع على التأييد له سنده • فقد فند كانط تفنيدا جيدا جدا ما قصد الى أن يفنده • وليس ذلك هو الدليل الذى قدمه له التاريخ • ولكن لا نستطيع أن ننكر أن هذا الدليل قد ظل غامضا عند أكبر شراحه • لقد رد كانط الى حدود واضحة ومعقولة وفند بوضوح مسألة موضوعة بوضوح • واذا كان لا بد للدليل الأنطولوجى أن يكون له قيمة علمية فيجب أن يتخذ الصورة التى أعطاها له كانط ، وحينئذ يكون نقد كانط نقدا صحيحا •

ولكن المسألة هى أن نعرف ما اذا لم يكن هنالك الا العلم معترفا به وحده فى الذهن الانسانى ، واذا كان مشروعا أن نرد البراهين على وجود الله الى استدلالات علمية بالمعنى الدقيق •

افترض كانط أن الذهن يبدأ بتصورات خالصة • ولكن هل الأمر كذلك فى الواقع ؟ ما التصور ؟ ليس التصور شيئا معطى ، بل هو حاصل فعل الذهن الانسانى فى اعداد المعطى ، وناتج عمل من شأنه أن يجعل ممكنا ما نسميه بالعلم، انه نحو معين من أنحاء تمثلنا للواقع، وعلى الرغم من كل جهودنا لا نصل قط الى أن نملك تصورا حقيقيا مطابقا فى آن واحد لطبيعة الأشياء ولمطالب ذهننا • انما التصور مثال لا نبلغه أبدا• والرياضى وحده يقترب منه . ولكنه بقدر ما يقترب منه يبتعد عن الواقع .

واذن فالعلم فى صورته المجردة والعالية هو الذى يبدأ بتصورات ، لا الذهن الانسانى .

وما هو معطى لنا انما هو شيء غامض لامتناه لا يستطيع التصور أن يطوقه . ان فيه شيئا من الفكر، ومن الرغبة ومن الميول والمشاعر. ومع ذلك فها هنا الواقع ، ويجب أن يؤذن للميتافيزيقى أن ينطلق من هذا المعطى المباشر ، لا فقط من هذا الرمز المخصص للحساب وللاستدلال والذى نطلق عليه اسم التصور •

وقد أراد كانط بعد ذلك أننا لكى نرتفع من فكرة الله الى وجوده لا يكون تحت تصرفنا الا الطريقة التحليلية أو الطريقة التأليفية • وبين الاثنتين يسلم بعلاقة وسط مرفوع • صحيح أن هاتين هما طريقتا المعرفة الكاملة ، وباقترابنا منهما بقدر ما فى الامكان ننشىء العلوم . ومع ذلك فهما منهجان مثاليان أكثر مما هما واقعيان • التحليل أداة بديعة للبرهنة ولكن أين نجد استدلالات تحليلية خالصة ؟ فى جميع الاستدلالات الواقعية يوجد بعض التقدم • التأليف الخالص الذى يتصوره كانط ليس أقل اصطناعا من التحليل • فدائما فى المعطيات نلتمس شيئا يؤدى بنا الى

النتيجة . أما في الواقع فاننا لا نستدل أبدا لا بقياس خالص ولا باستقراء خالص وانما بمماثلة (analogie) . والعلاقة بطريق المماثلة ليست في الواقع تحليلية ولا تأليفية . انها تشارك في كل من هاتين السمتين . وفي جميع النتائج التي ننتهي اليها يوجد ، بالقياس الى المقدمات ، جديد وموجودات حادثة ومثيل même .

يبدو أن هذه الخواطر كلها تنصب ، بوجه خاص على الكيفية التي يتكون عليها في الذهن نفسه اعتقاد بوجود الله . أنستطيع أن نقول ان الله هو عندنا موضوع تصور ؟ انه أقرب الى أن يكون هو الشعور بشيء يجاوزنا مجاوزة لا متناهية ، وهو مع ذلك فينا ، ومنه نستقي القوة على تكميل طبيعتنا البشرية . أما النحو الذي عليه ننتقل هنا من الفكرة الى الاعتقاد بوجود موضوعها في الخارج ، فهذا أيضا طريقة لا نتبينها في البساطة الرياضية ، بساطة الدليل الانطولوجي . ويبدو أن هذا أقرب الى أن يكون فعلا ورد فعل للفكرة والاعتقاد من أحدهما على الآخر من أن يكون استنباطا مجردا يذهب من الفكرة الى الوجود .

لقد حلل كانط ، لمصلحة العلم ، العناصر التي يتألف منها اعتقادنا بالله . فوضع أولا الفكرة ، ثم الايجاب وحدد الانتقال من الواحد إلى الآخر ، تبعا للنماذج التي يقدمها له العلم . وربما لا يستطيع العلم هنا أن يقدم الا تخطيطا ناقصا لما يطلب تمثيله . وهذا ما يحدث مثلا لو كان مصدر اعتقادنا بوجود الله موجودا لا في ذهننا فحسب بل في نشاطنا ، وعلى نحو أدق في هذا المزيج الوثيق من التعقل والفاعلية الذي هو قوام طبيعتنا . أن الرياضيين يمثلون على لوح أسود ، بأشكال فردية ، الأشكال الكلية التي تنصب عليها براهينهم : هذا مريح لهم ؛ ولكنهم يعلمون أن التخطيط غير مطابق للموضوع الحقيقي . والموسيقى تتحد طواعية مع الكلام . والكلام يوصل اليها وضوحه . ولكنها بدورها تضفي عليه اللامتناهي والحياة اللذين هما من شأنها واللذين لا تستطيعهما اللغة مهما أوتيت من دقة . فالدليل الانطولوجي ترجمة لحركة الذهن الذي يرتفع نحو الله ، وهي ترجمة واضحة ملائمة للفهم . ولكنه في الواقع يستمد قيمته ويتلقى معناه الصحيح من هذه الحركة نفسها التي هو رمز لها .

الفصل الرابع عشر

نقد الدليل الكزمولوجى

ان نقد الدليل الكزمولوجى يتبع نقد الدليل الانطولوجى • وتاريخ هذين النقدين مماثل • ففى رسالة سنة ١٧٦٣ ، « **فى الأساس الممكن الوحيد للتدليل على وجود الله** » كان كانط قد حلل الدليل الكزمولوجى ونقضه • واستعار التعبير عنه من « فولف » فقال ان الدليل فى صميمه عبارة عن الارتفاع من وجود على العموم الى وجود كائن ضرورى وكامل باعتباره علة لذلك الوجود •

ومنذ تاليف كانط لرسالة سنة ١٧٦٣ فرق بين مرحلتين فى التدليل • الأولى هى الارتفاع من شىء معطى على أنه موجود الى الكائن الضرورى، والثانية هى الارتفاع من الكائن الضرورى الى الكائن الكامل • وصرح كانط بأنه لا يستطاع الارتفاع من الوجود على العموم ، من حيث هو معطى ، الى الكائن الضرورى وبطريقة منطقية بحتة ، أى بدون رجوع الى الحدس ، ولا يستطاع البرهنة على وجودات ومن باب أولى الانتقال من وجود حادث الى وجود ضرورى • وزيادة على ذلك تصور كائن ضرورى ليس تصورا تجريبيا ، بل هو تصور بحت • واذن فلكى أذهب من الضرورى الى الكامل لا بد لى من أن أستدل باستدلال أولانى بحت ، أى أن أعود الى الدليل الأنطولوجى الذى زعمت أنى أستغنيت عنه •

فهل سيقنع كانط بنقل هذا التدليل كما هو الى كتابه « نقد العقل الخالص » ؟

١

بدأ كانط بمقارنة الدليل الكزمولوجى بالدليل الأنطولوجى • فلاحظ أن الدليل الأنطولوجى قد نظر اليه على العموم على أنه دليل مصطنع ولا يمثل اطلاقا السير الطبيعى للذهن الانسانى • اننا لا نبدأ بتصورات مجردة وصعبة مثل تصور « الكائن والأكثر واقعية » ens realissimum

على أننا لاندرى شيئا عن وجود هذا التصور فى أذهاننا ، ولا نعرف من أين جاء ولا نعرف ما هى قيمته • وعلى فرض أن الاستدلال قد سيق على الوجه السليم ، فما دمنا لم نختبر أساسه فالنتيجة لا يمكن أن تفرض نفسها • انها لا تنطق الا بشيء ممكن • والسير الطبيعي للذهن الانسانى هو البدء مما هو كائن لا مما هو ممكن فقط • والواقع أننا فى سيرنا نحو الله نبدأ مما هو موجود وننتهى الى أن نضع علة ضرورية لهذا الوجود ، ونرتفع على هذا النحو من الكائن المعطى الى الكائن الضرورى • ثم من هذا الكائن الضرورى نرتفع الى الكائن الكامل • اننا لا نذهب من التصور الى الكائن الضرورى ، كما فى الدليل الأنطولوجى ، ولا نسير من القوة الى الفعل، ولكن نذهب من الكائن الى التصور *ab actu ad posse* : ان الدليل الأنطولوجى بحجة أنه يسير باحكام مطلق وأنه يبدأ مما هو أول فى ذاته، يفوته غرضه ، لأنه يعتمد على فكرة محضة ، وعلى تجريد ، بدلا من أن يستند الى الكائن والحقيقة الواقعة والمعطى • واذن فنستطيع أن نؤمل أن الدليل الكزمولوجى الذى يحترم النظام الطبيعى للمعرفة الانسانية ، يثبت أمام النقد أكثر مما ثبت الدليل الانطولوجى •

والمرحلة الأولى هى الارتفاع من وجود معطى الى الكائن الضرورى • وهذا الانتقال يتم بواسطة مبدأ العلية • وهذا المبدأ يضطرنا الى أن نلتمس علة لكل ما هو موجود • ولكننا ما دمنا نظل محبوسين فى عالم الأشياء الحسية فاننا لن نصل قط الى أن نجد علة تكون غير مشروطة ولا تتطلب علة سابقة • كل علة ظاهراتية حسية هى علة من وجه ومعلول من وجه آخر ، وهى بهذا الاعتبار عاجزة عن أن تحل مسألة العلة حلا تاما • بالتسليم بوجود علة مجاوزة للحس تستطيع أن نجد علة تستكفى بنفسها ولا تتطلب علة أعلى •

ولكن هذا الكائن الضرورى ، ما هو ؟ وما طبيعته ؟ أهو الطبيعة ؟ أهو القوة ؟ الجواب على هذا السؤال هو المرحلة الثانية من الدليل • والمنهج الذى نتبعه لضم التصور الى الكائن هو أن نبحث ما هو التصور الذى يجمع الشروط مع الكائن الضرورى ، وماذا يجب أن يكون الكائن الأول لكى يعتبر ضروريا • بيد أنه ليس هنالك الا الكائن المحدد تحديدا تاما هو الذى يمكن أن يتصور ضروريا ، لأن الأشياء توجد بقدر ما تكون محددة • وما هو الكائن المحدد تحديدا تاما ، اللهم الا الكائن الواقعى باطلاق ، *das allerrealste Wesen ens realissimum* ، ذلك الذى كان يسميه الديكارتيون الكائن الكامل • واذن فالكمال هو شرط الوجود الضرورى • والكائن الضرورى هو فى الوقت نفسه كامل •

ويقول كانط ان هذا الدليل موضوعه الأساسى التملص من ضرورة الدليـل الأنطولوجى · فهو نسـقيا يبـدأ « من الفعـل الى الامكان » ab actu ad posee لا من الممكن الى الفعل ·

وقد نظر كانط أولا فى المرحلة الثانية ، وهى عبـارة عن الانتقال من الكائن الضرورى الى الـكائن الـكامل · وها هنا انتصـار الدليل الكزمولوجى : الوصول الى وجود الكائن الكامل دون حاجة الى افتراض الكامل ممكنا · وبهذا يتفادى الاعتراض الكلاسيكى الذى وجهه ليبنتز ، طالبا أن يثبت أولا امكان الكائن الكامل · والاعتراض يسقط ، متى وصلنا الى المطلق بدلا من أن نفترضه ، ومتى شرعنا من « الفعل الى الامكان » ·

وفكرة كانط الطريفة هى أننا هنا مخدوعون وأننا نستعمل الدليل الأنطولوجى دون أن نشـعر بذلك · صـحيح أنه فى الحـالات العادية لا يستوى أن نذهب فى استدلالنا من الفعل الى الامكان أو أن نستدل من الممكن الى الوجود . فكون الشكل الهندسى مثلا يفترض المكان لا يترتب عليه أن المكان يجب ضرورة أن يولد هـذا الشكل الذى ليس الا واحدا من تعيناته الممكنة . وبوجه عام نقول ان مجرد قلب قضية كلية موجبة غير مشروع . ولـكن فى هـذه الحالة الفريدة ، فى نظرة كانط ، تكون القضية الكلية الموجبـة قابلة للانقـلاب لا بالعرض بل بمجرد القلب . القضية : « الـكائن الضرورى كامل » متآزرة مع القضية : « الـكائن الكامل ضرورى » .

« كل كائن ضرورى هو كامل » ، هذا مايراد اثباته · لنقلب القضية وفقا لقواعد المنطق العادية · اننا نحصل على : « بعض الكائنات الكاملة ضرورى » · ولكن لا يمكن أن يكون هنالك فرق بين الكائنات الكاملة ، ولا وليس هنالك أنحاء كثيرة لكمال · « بعض الكائنات الكاملة ضرورى » تسـاوى : « كل كائن كامل ضرورى » · فى هذه الحـالة يؤدى القلب بالعرض الى القلب المجرد ، ونجد أنفسنا أمام قضية الدليل الأنطولوجى · وحقيقة احدى الدعويين مرتبطة بحقيقة الأخرى · واذن فعبثا نحاول أن نسلك طريقا آخرى ، وأن ننتقل من الدليل الأنطولوجى · هذا الدليل مختبىء تحت صيغ الدليل الكزمولوجى · وعلى هذا النحو تكون المرحلة الثانية من الدليل غير مشروعة ·

والمرحلة الأولى عبارة عن الارتفـاع ، عن طريق مبدأ العلية ، من الوجود على العموم الى وجود كائن ضرورى · ولكن مبدأ العلية يقول فقط ان كل واقعة تفترض علة ، لا أن العلل تفترض علة أولى ، لا يكون الا علة · والمعلولات التى نحن بسبيل تفسـيرها هى المعلولات المعطيات فى

العالم الحسى . وتجد تفسيرها فى علل هى حسية كذلك . ولكن أصحاب الدليل يذكرون ضرورة الوقوف ، وذلك فى عالم ما فوق المحسوس ، ومبدأ العلية لا يحتمل هذه النتيجة بتاتا . ولا هو يتطلب وقوفا ولا هو يسمح لنا بأن ننتقل من العالم المعطى الى عالم ليس بمعطى ولا يمكن أن يكون معطى . ويقول كانط ان مسألة العلية هى حقا هوة العقل الانسانى، وانه لموضوع محير للذهن الانسانى أن ذلك الاله الذى يسلم به علة أولى للأشياء جميعا ، لا يستطيع أن يجيب على نفسه اذا تساءل : وانا الكائن منذ الأزل ، مم أكون اذن ؟ » . الكمال المطلق لا يستطيع أن ينحى مسألة العلية ولا أن يحلها .

هـذا الدليـــل أليس له اذن قيمة ؟ مبدآن يحـكمان هنا الفـكر الانسانى . ١ ـ لا أستطيع أن أتصور التسلسل منتهيا الا فى علة فوق حسية . ٢ ـ لا استطيع أن أبدأ بعلة كهذه ، لأن الامكان الترنسندنتالى لهذه العلة هو عندنا لا يمكن البرهنة عليه .

ها هنا حال لا سبيل الى الاهتداء فى متاهاتها ، والتشكك هو الرابح لو كان معنى لفظ العلة بالضرورة واحدا فى الحالتين . ولكن من حقنا أن نسلم بأن المقصود فى الحالة الاولى هو كائن أول مثالى ، وفى الحالة الثانية علة تجريبية .

الكائن الذى يضطرنا العقل الى الارتفـاع اليه لكى نفسر لأنفسنا الوحدة النسقية للاشياء هو فكرة وافتراض . يلزمنا أن نقـول : كل شىء يحدث وكأن فى قمة الأشياء كائنا أوحد ، فوق المحسوس ، ويحيط بجميع مبادئها . ولكن من جهة أخرى لا نستطيع أن نبدأ من أى واحد من الكائنات التى نعرفها ، أى من أى كائن حسى، ونأخذه على أنه كائن أول اطلاقا . كل علة حسية هى علة ومعلول فى الوقت نفسه ، وهى تتطلب البحث عن علة سابقة وعلى هذا النـحو تقوم النقيضة . فكرة علة أولى يبقى لها معنى . انها مبدأ منظم ينبغى أن يكون نصب أعيننا دائما فى تنسيق أفكارنا . وليس من حقنا أن نلتزم نسقا للأشياء معينا . العلم ينمو فى كنف الفـــكرة الذاهبة الى أن كل نسق هو غير تام ومؤقت . والتنسيق التام معطى لنا فى وقت واحد على أنه مســتحيل وأنه مشكلة محتومة لا مرد لها .

ويترتب على ذلك انه اذا كان هنالك اله فلا يمكن أن يكون مباطنا للعالم . وقد نقضت « البانتية » (وحدة الوجود) . فلنكف عن أن نطلب معرفة وجود الله . والا لكان معنى ذلك أن نطلب تصوره حسيا ، ناقصا .

ولكن لنكف عن الاعتقاد فى الوصول الى ارضاء أنفسنا بالمعرفة قط · انها تفتح هوة لا تستطيع أن تمـلأها ، وهى تدعونا الى القـول بأن خارجها اعتقـــادا مشروعا · فلئن عـدم الدليل الكزمولوجى القيمة القطعية فله قيمة نقدية .

ونفسر كيف أن الانسان قد صار الى اعتباره برهانا صـحيحا كل الصحة · ان غلطة مطلقة تكون شيئا لا يمكن أن يفهم · ولكنا نتصور غلطة نسبية · فكرة علة أولى تلزم بالضرورة عن استدلالاتنا وهى شرط لمعرفة الأشياء · وهى فى ذاتها ليست الا فرضا ، ولكنها فكرة لا غنى عنها ومشروعة · وخطؤنا فى أن نحقق هذا الفرض فى الخارج ، وأن نجعل من مبدأ منظم مبدأ منشئا · ولكى نخلص أنفسنا من هـذا الخطأ يكون النقد ضروريا · ولكن الذهن الانسانى لا يبدأ بالنقد : فالنقد لا يمارس الا على خطواته الطبيعية · ومن الطبيعى أن يبدأ الذهن باضفاء الكلية على معطيات ملكاته ·

٢

لننتقل الى امتحان هذه النظرية

هل اقتصر كانط على نقل تدليل سنة ١٧٦٣ ؟

فى سنة ١٧٦٣ كان قد اقتصر على أن يثبت أن الدليل غير صحيح ، لأن التحليل لايمكن أن يسمح لنا بأن ننتقل من وجود الى آخر ، ومن باب أولى من الوجود الحادث الى الوجود الضرورى · ولم يكن حينذاك قد امتحن الحالة التى يكون فيها مبدأ العلية منظورا اليه كمبدأ تأليفى · وهو الآن يقف عند وجهة النظر الجديدة هذه · وعندئذ لا يبدو تفنيد سنة ١٧٦٣ الا كشىء مؤقت ، أما التفنيد الجديد فهو الحاسم .

وفوق ذلك رسالة سنة ١٧٦٣ انتهت الى البطلان المطلق للدليل · أما هذه المرة فكانط حين يفند يفسر ويبرر الى حد ما · هـذا هو الدور الذى يؤديه النقد عنده ·

الدليـــل الكزمولوجى واقعة طبيعية للذهن الانســـانى ، واقعة مؤسسة ، كجميع الوقائع المعطيات بواسطة الطبيعة · انه لا يثبت وجود الله . ولكنه يثبت أن العالم لا يستكفى بنفسه . وينبهنا الى الا نلتمس فى موضوعات معرفتنا بالمعنى الدقيق الكائن الذى نريد أن نتصوره على أنه أول · فليست هذه نظرية سلبية محضة · العقل الانســانى ، وقد

كان قبلا مجرد شاهد ، قد أصبح هو نفسه أساسا له حقيقته وله متانته . النقد قد علمه اختصاصاته ومؤهلاته كما علمه حدوده .

والآن ما قيمة اعتراضات كانط ؟ ان مايميزها هو نهى كانط لنا عن أن نجعل الافتراض حقيقة ، وأن نعتقد أننا نستطيع أن نصل الى معرفة الكائن بالصعود من المشروط الى الشروط . وهو يسلم بأن الله ضرورى من حيث هو افتراض . ولكن متى أثبت بطريق غير مباشر لم يمكن أن يكون الا فكرة . قال بسكال : ان من آثار الخطيئة الأولى أن نذهب مباشرة الى المبادىء . الانسان لا يعرف بالطبيعة الا الكذب ، ولا يجد الحق الا بالتواء ، حين يضع الضد لما يحكم بأنه باطل (« **فى الروح الهندسية** » **الجزء الأول**) . وقد أبى كانط أن يستسلم لهذه الضرورة . ان المنهج « الخلفى » (١) لا يستطيع فى نظره أن يجاوز الافتراض .

ما مرجع وجهة نظر كانط هذه ، أى هذا الرفض لاعتبار الفرض مهما يكن ضروريا ، معادلا للحقيقة ؟ مرجعه الى نظريته فى العلية . لقد اعتبر العلاقة العلية تأليفية أى باعتبارها تربط أشياء أجنبية بعضها ببعض . ولكن رابطة كهذه ، قائمة من الخارج ، يجب أن تكون مضمونة من مبدأ متميز عن الحدود التى تقع بينها .. ولسنا نملك من ضمان سوى التجربة . فى حين أن الرابطه التى نكون بصددها فى الدليل الكزمولوجى تجاوز التجربة ، وهى وحيدة فى نوعها . فلا يمكن اذن أن تكون الا افتراضية ، ولا شىء يمكن أن يحولها الى حقيقة ترنسندنتالية . والحكم على علة العالم بواسطة العلية فى العالم هو خروج من الجو الذى نحن فيه لنلقى بأنفسنا فى الفراغ . ولا نجد فيه شيئا يستطيع أن يسندنا .

هذا التصور للعلية لم يكن تصور القدماء ولا تصور ديكارت أو ليبنتز . والعلية بلغة كانط كانت دائما معتبرة رابطة تحليلية وتأليفية فى آن واحد . وفى علاقة العلة بالمعلول كان متضمنا دائما نوع من الاتحاد فى الطبيعة ، أو رابطة داخلية ذاتية intrinsèque . وفى الوقت نفسه اختلاف أو عدم تجانس . فعند أرسطو العلة هى الفعل ، والمعلول هو حركة الكائن بالقوة . وبين الفعل أو الصورة ، والقوة أو المادة ، توجد قرابة ، وهوية واحدة فى الصميم . وعند ديكارت هو أيضا ، العلة يجب أن تحتوى من الحقيقة على مقدار ما فى المعلول على الأقل . واذن فليس

(١) apagogique

أحدهمـــا بغريب عن الآخر ، وان اختلف أحدهمـا عن الآخر اختـلافا حقيقيا •

ولكن اذا سلمنا بهذا التصور الكلاسيكى للعلية لم يعد فى مقدورنا أن نقول بأن مبدأ العلية فى الدليل الكزمولوجى على وجود الله ، مستخدم على نحو لا نظير له فى المعرفة الشائعة • فهنا وهناك نسير فى وقت واحد من «الهوهو» الى «الهوهو» ومن «الآخر» الى الآخر ، تحت تأثير التجربة فى أكبر الظن ، ولكن لا تحت ضمانها الوحيد •

ونستنتج من ذلك أن الدليل الذى يفنده كانط ليس بالضبط الدليل الذى أوردته الفلسفة الكلاسيكية • ولكن لا ينتج من ذلك أن كانط قد أخطأ • فقد أراد أن يصلح فكرة العلية التى بدت له مبهمة عند سابقيه • وعمله قوامه أن يفرق تفرقة حاســمة بين التحليلى والتأليفى • وقد أتم ما كان قد بدأه هيوم وفولف كل من جانبه • مال هيوم الى رد التحليلى الى التأليفى ، ومال فولف الى ملاشاة التأليف فى التحليل • وحدد كانط بدقة وفرق بين مجال التحليل ومجال التأليف •

فهل نظريته لا يمكن مهاجمتها ؟ انهـا واضـحة متميزة ولا غبار عليها • واذن فبأى شىء تتعلق ؟ تتعلق بالمعرفة الواضحة المتميزة ، أى بالعلم بمعناه الدقيق • ولقد صاغ كانط مبدأ العلية الذى يستخدمه العلم التجريبى صياغة كاملة • وأثبت شيئا لا يخلو من أهمية : وهو أنه اذا كان الانسان يستطيع أن يرتفع الى معرفة الله فليس ذلك بالطرائق العلمية بالمعنى الدقيق •

أفينتج من ذلك أن الانسان لا يملك فى الواقع أى وسيلة لمجاوزة عالم النسبى ؟ يكون ذلك شأنه لو كان العلم يمثل كل ما يستطيع الذهن الانسانى ، ولو كان يلخص كل ما هناك فى العقل الانسانى بعد اثرائه نتيجة اتصاله بالواقع • ولكن ربما كان هذا ما يصح لنا أن نتساءل عنه•

هل مبدأ العلية الكانطى ، الذى هو عبارة عن ربط معطيات تجريبية بعضها ببعض من الخارج ، والذهاب من الحدود الى العلاقات ، ومن المتعدد الى الوحدة ، هل هو المبدأ الذى نجـده فى أنفسنا ؟ لو اعتبرنا الانسان كله ، فى حياته الواقعية ، فى نشاطه الحى ، وفى جهده فى تفسير الأشياء لنفسه تفسيرا علميا ، أنستطيع أن نقـول ان العلية ليست عنده سوى هذه العلاقة التى فرضت مؤخرا على كيانات معطيات ؟ اذا صحت هذه النظرية لم نكن سوى متفرجين على أفعال تتم فى أنفسنا . ان علة فعل من الأفعال هو تغيير سابق • وظاهرات نشاطنا تحدث طبقا لقوانين : هنا تقتصر معرفتنا لأنفسنا •

بيد أن من المؤكد أن الأشياء تبدو لنا على نحو آخر ، وأننا نعتقد أننا نضع بأنفسنا الظاهرات التى يلاحظ العالم بينها علاقات ، وبالاجمال أننا نسير من القدرة الى الكينونة ، من التصور الى الوجود ، وليس فقط من الوقائع الى معرفة هذه الوقائع ٠

ولكن قد يقال ان هذا ليس الا شعورا غامضا ٠ ووظيفة العلم أن يزيل هذا الشعور ، وأن يستخرج منه المبادىء التى يتضمنها ٠ صحيح أن العلم له هذه الوظيفة ، ولكن هل مايحصل عليه هو من كل وجه البديل المشروع للحقيقة المعطاة من الطبيعة ؟ أكثر من عالم رياضى يوافق على ذلك بلا مشقة ٠ يقولون اننا نرد القوة والكتلة الى صيغ جبرية ، ولكن هل هذه الصيغ تشمل كل ما فى القــوة الحقيقية ؟ وماذا يصير ، فى هــذه الصيغ ، الجهد الذى بدونه لا تستطيع القوة أن تكون معطاة لنا ؟ وكذلك الفكرة العلمية العلية هل تشمل كل ما هو واقعى وحقيقى فيما لدينا من شعور بأننا نفعل وننتج ؟

ان مذهب كانط متســق جدا ، اذا نحن سلمنا بهذه الثنائية التى لا ترد ، ثنائية المعرفة والفعل التى هى العقيــدة الأساسية فيه ٠ واذا أخذنا الانسان كما هو ، معرفة وعملا ، فى علاقة تداخل متبادل ، فاننا نتساءل هل هذا المذهب هو التعبير عن الحقيقة الكاملة المطلقة ٠ ويبدو لنا أن الميتافيزيقا ، خلافا للعلم ، تلتمس أن تدرك الانسان ، ليس فقط فى بعض عناصره التى تحتمــل عندنا معرفة واضــحة متميزة ، بل فى الواقع وفى مبادىء طبيعته العميقة ٠

فاذا وجدنا أن فينا شيئا آخر غير وقائع وعلاقات خارجية بين هذه الوقائع ، وأن القدرة على الفعل التى لدينا وعى بها هى شىء ما ، فربما يأخذ الدليل الكزمولوجى شيئا من القوة من حيث يقودنا من وعى هذه القدرة التى هى محدودة الى فكرة قدرة لامتناهية كأساس مشترك لقدرتنا ولجميع القدرات التى يمكن أن توجد فى الطبيعة ٠ انه دليل قد خرج من الشعور كما خرج من العقل ، وهو أمر طبيعى اذا كان الشعور ، أكثر من الذهن ، هو الذى يتاخم الكينونة وينفذ الى داخل الأشياء ٠

الفصل الخامس عشر

نقد الدليل الطبيعي اللاهوتي

١

الدليل الذى يأتى منطقيا عند كانط بعد الدليل الأنطولوجى والدليل الكزمولوجى هو دليل العلل الغائية الذى يسميه كانط بالدليل الطبيعى- اللاهوتى ، باصطلاح ابتكره الفيلسوف الانجليزى « دورهام » فى كتابه « طبيعة ولاهوت » وهو مؤلف نشر سنة ١٧١٣ ونال نجاحا كبيرا ٠

هذا الدليل ، كالأدلة السابقة ، كان كانط قد نظر فيه من قبل فى الفترة السابقة على النقد ٠ كانت الغائية رائجة حينذاك ٠ وقد كان « ريماروس » قد ألح فى « **مقالاته عن أهم حقائق الدين الطبيعى** » سنة ١٧٥٤ على الغائية التى تبدو فى الكائنات الحية ، وبين كيف أن تنظيم هذه الكائنات يجعل من المستحيل أن نضع علتها فى المادة ٠ وجعل تحقيق الخير لجميع الأحياء ٠ غاية الطبيعة كلها ، بيد أن كانط أرجع الى « ريماروس » الصورة الأكثر امتيازا للدليل المسمى بالطبيعى اللاهوتى ٠

وهو نفسه فى سنة ١٧٥٥ فى كتابه « التاريخ الطبيعى للسماء » انشغل بنتائج نظرياته العلمية على اللاهوت الطبيعى ٠ وتقوم نظريته العلمية على فكرة ميكانية كلية ، انها تعميم لمبادىء نيوتن ٠ وبعد أن فسر كانط ليس فقط نظام الظاهرات السماوية وانسجامها بل أصلها بواسطة علل ميكانية محضة ، تساءل اذا كان قد قضى بذلك على الدليل القديم على وجود الله المستفاد من العلل الغائية ٠ وعلى هذا النحو رفع الصعوبة ٠ اذا كان نظام الطبيعة لا يأتى من علل طبيعية فهو ليس الا خارجيا ، عرضيا ، وما الله الا مهندس معمارى ٠ أما اذا كانت الطبيعة نفسها ، حتى وهى فى حال الاختلاط ، لا تستطيع أن تسير الا سيرا مطردا ، فمعنى

هذا أنها فى صميمها من صنع الله • وكيف لايستولى علينا الاعجاب أمام العوالم اللامتناهية ، وكيف لا نستنتج شمول قدرة واهبها ؟ على أننا لو تيسر لنا أن نفسر ، دون التجاء الى ذهن ، عجائب العالم المادى ، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى الكائنات الحية • وللفيلسوف الحق فى أن يقول: « اعطنى المادة وأنا أؤلف العالم منها » • ولكن كيف يقال : اعطنى المادة وأنا أبين لك كيف نستطيع بهذه المادة أن نصنع دودة القز ؟

٢

كانت تلك أفكار كانط سنة ١٧٥٥ • كان يسلم تسليما تاما بدليل العلل الغـائية ، وكان هذا الدليل يبدو له مؤيدا لا منقوضا من تقدم التفسير الميكانى للأشياء •

ولكن فى سنة ١٧٦٣ أخضع الدليل للنقد وحكم بأنه غير كاف • وقال : صحيح أنه اذا كان من الضرورى اطلاقا أن نعتقد بوجود الله فليس من الضرورى بحال أن نستطيع اقامة الدليل عليه • ومن هذه الجهة كان لدليل العلل الغائية قيمة كبيرة ، لأنه مقنع جدا • ومع ذلك فللفيلسوف أن يعرف اذا كان هذا الدليل ، على ما له من قيمة عملية ، يثبت على المناقشة •

اذا نحن حللناه عن كثب وجدناه يلجأ ، فى مرحلة من مراحل نموه، الى ذلك الدليل الكزمولوجى الذى ادعى الاستغناء عنه ، وبالتالى فهو يتضمن ذلك الدليل الأنطولوجى الذى ليس الا تدقيقات مدرسية •

والدليل ، على فرض التسليم به ، لا يسمح باستخلاص وجود اله خالق وكامل • فمن ذا الذى يستطيع أن يثبت أن النظام يخرج من صميم الأشياء ولم يفرض عليها من الخارج ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر على الخصوص أن هذا النظام ليس ناقصا جدا ؟

واذن فلسنا نستطيع أن نستخلص الا وجود مهندس ذى ذكاء عظيم •

الى أى حد سيكمل نقد العقل الخالص هذا النقد أو سيعدله ؟ •

بشعور فلسفى غامر ، أقبل كانط فى نقد العقل الخالص ، ناظرا الى الدليل الطبيعى اللاهوتى • وقد استولى عليه خوف دينى من فكرة مناقشة

هـذا الدليل كما ناقش الدليل الأنطولوجى والدليل الكزمولوجى . ان هذين الدليلين من مبتدعات الجدليين ، وهما تجريدان . ولكن الدليل الطبيعى اللاهوتى دليل العقل العفوى ، ذلك الذى تعيش الانسانية عليه. وقد كتب كانط كلمات جميلة بليغة عن مكانة هذا الدليل وعظمته ، وعن الثقة التى ينبغى على الفيلسوف أن يخصه بها . ومع ذلك فهل يقارب الحق أن العقل يستطيع ، عن هذا الطريق أكثر من الطرق الأخرى ، أن يبدأ من الأشياء الحسية ليرتفع الى كائن موجود فى عالم آخر ؟

ان منطلق الدليل هو اعتبار النظام الموجود فى الطبيعة . والمقصود بهذا أننا نشاهد فى الطبيعة أحوالا للوجود لا تفسر بمجرد العلاقة العلية. فالسوابق نفسها تحدث من جديد ، وتوجد أمور متماثلة (analogies) وصورة واحدة فى مجرى الأشياء . وهذا الاطراد ليس متضمنا فى معنى العلة . وفوق ذلك ، تتجه القوانين معا الى غاية معينة . ومن طبيعتها أن تجعل من الممكن وجود بعض الكائنات ذات الكمال الخاص مثل الكائنات الحية . ماذا يفترض هذا النظام ؟ انه لا يفسر المادة التى جعلت منها الأشياء . واذن فيجب أن نسلم بأن النظام الذى يحكم الطبيعة لا يأتى منها ، بل من صانع ، من علة خارجية ، من علة هى عقل ، لا طبيعة فحسب.

وليس هذا كل شىء . ان أشياء الطبيعة تكون نسقا ، يتجه الى وحدة عليا . واذن فالكائن الذى يسيطر على ترتيبها لا ينبغى أن يكون متعددا بل واحدا ، يجب أن يشتمل مبدأ التنسيق الكلى .

هذا هو الدليل . فما قيمته ؟

- لنلاحظ أولا أنه لكى نسلم به لا بد من قبول شىء ربما لا يفرض نفسه : لا بد من تصور أشياء الطبيعة على غرار مستحدثات الفن . هل هذا التشبيه وجيه ؟ فى الفن ، ثنائية المادة والصورة ثنائية معطاة . ولكن هل مبتدعات الطبيعة هى مبتدعات فنية ؟ وكيف نثبت أنه فى صنع الطبيعة يوجد عنصران ، يمكن فصلهما حقا ، بحيث أن أحدهما لا يولد الآخر ؟ كانت وجهة نظر اليونانيين ، وهم شعب فنان ، أن يميزوا فى الطبيعة بين المادة والصورة ، مشبهين ابتداء بين مبتدعاتها ومبتدعات الفن . ولكن أليست الطبيعة هى شرط الفن وربما شرط العقل نفسه ؟ واذا كان الأمر كذلك فربما كان من الشطط أن نفترض أن مبتدعات الطبيعة تفترض من قبل فنا وعقلا .

ومع ذلك فلنسلم بأن مبتدعات الطبيعة شبيهة بمبتدعات الفن . ولكننا لا نصل بذلك الى المعرفة التى يراد الوصول اليها . لأنه بسبب هذه المشابهة نصل لا الى اله خالق بل الى اله فنان ، أى الى اله لايستطيع أن يفعل دون أن يكون أمامه مادة جاءت من الخارج ، وفعله مقصور على أن يفرض على هذه المادة صورة لا تستطيع هى أن تعطيها لنفسها .

والآن من الاله المهندس كيف نرتفع الى الاله الكامل ؟ يعتبر الفلاسفة الدليل الطبيعي اللاهوتي كافيا بنفسه ، ولا يتطلب من الانسان تلك الأنظار العقلية المجردة الدقيقة ، والتى كثيرا ماتكون غير مقنعة ، تلك التى يقوم عليها الدليلان الأنطولوجى والكزمولوجى . ولكن هل الأمر كذلك ؟

الفيلسوف لكى يرتفع من اعتبار نظام العالم الى فكرة اله كامل ، يلجأ الى فكرة كائن ضرورى من حيث هى حلقة اتصال بين نظام العالم متصورا على أنه حادث ، وبين الكائن الكامل الذى يجب أن يكون مبدعه .. ولكن هذا الانتقال من الحادث الى الضرورى ليس شيئا سوى الدليل الكزمولوجى ، وكذلك الانتقال من الضرورى الى الكامل يتضمن الدليل الأنطولوجى . ان أصحاب الدليل الطبيعي اللاهوتي مخطئون اذن حين ينظرون بازدراء الى الدليل الترنسندنتالى .

ماذا نقول عن هذا الفحص للدليل الطبيعي ـ اللاهوتي كما نجده فى « نقد العقل الخالص » ؟

لايبدو لنا أن كانط قد جاوز فيه بدرجة من الأهمية ماكان قد قاله فى رسالة سنة ١٧٦٣ . كما أنه حينئذ قال بأن الدليل مقنع جدا من الناحية العملية ولكنه لا يؤدى على الأكثر الا الى اله مهندس ، ويفترض الدليلين الميتافيزيقيين اللذين أراد أن يبطل منفعتهما .

ومع ذلك اذا نظرنا من قرب وجدنا شيئا جديدا فى هذا النقد ، وهو الشبهة التى أوردها كانط على مشروعية التشبيه بين مبتدعات الطبيعة ومبتدعات الفن . ان الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي يبدأ من نظام العالم معتبرا شيئا معطى . ولكن هل هو معطى بالفعل ؟ وهل الحكم الغائى حكم تجريبى ؟ وما حكم الغائية ؟ وما قيمته ؟ هذه المسائل كان لابد أن تتولد من الشك الذى أشرنا اليه . وفى سنة ١٧٨١ لم يكن كانط قد وضعها بعد . ولكنها أصبحت موضوع القسم الثانى من «نقد الحكم» المنشور سنة ١٧٩٠ . وحين يبحث كانط حينئذ عن شروط الغائية يجد نقطة

ارتكاز فى « مقالات » ريماروس • وتحت تأثيره يميز نوعين من الغائية : الغائية البرانية والغائية الجوانية ، ويبدو مســتعدا للتضحية بالغائية البرانية ، ولكنه يجد الغائية الجوانية متحققة فى الكائن الحى . وبهــذا يصبح معنى الغائية مضمونا باعتبــاره ضروريا ان لم يكن لتفسير امكان التــجربة على العمــوم فعلى الأقل لتفسير بعض مبتدعات معطيات من الطبيعة .

وعلى هذا النحو يحتوى نقد سنة ١٧٨١ ، دون أن يجـاوز كثيرا المؤلفات السابقة ، على بعض بذور تقـدم النقد نفسه الذى سيتجلى فى مؤلف سنة ١٧٩٠ •

٣

ويستخلص كانط الآن نتيجة نقـده للاهوت النـظرى • أينتج من هذا النقد أن كل لاهوت عقلى عديم القيمة ومستحيل ؟

يقول كانط ان نقدنا قـد حكم نهـائيا على التاليه الأنطولوجى أو الكزمولوجى بل على اللاهوت الطبيعى (المستند الى العلل الغائية) •

ولكن ألا تبقى أى صورة ممكنة من صور اللاهوت العقلى ؟

لقد كان يحلو لكانط أن يردد قوله : شيئان يملآن القلب بالاعجاب العميق المتزايد على الدوام : السماء ذات النـجوم فوق رأسى والقانون الأخلاقى فى قلبى •

السماء ذات النجوم تغرينا بالاعتقاد ، ولكن لا تستطيع أن تزودنا بدليل حقيقى • والأمر غير ذلك فى قانون الأخلاق • ان فكرة الواجب هى الأساس لا لمعرفة بل لاعتقاد مشروع يتعلق بوجود الله . وعلى هذا النحو تبقى صورة من اللاهوت العقلى ، التأليه الأخلاقى •

لا شىء فى نظر النقد يجعل مثل هذا اللاهوت مستحيلا • الواجب قانون كلى متصور على أنه يخاطب جميع الكائنات العـاقلة والحاسة فى الوقت نفسه • انه العقل بما هو أمر • بيد أن النقد لم يلغ العقل اطلاقا ، بل بالعكس ثبت دوره الذى لا غنى عنه فى اتمام المعرفة •

من حيث أن هذا العقل له وجود خاص وطبيعة خاصة فلم لايستطيع أن يكون مبدأ فعل ؟ أننا نعرف انه ينسق الحدوس الحسية : فلم لايمكن أن يكون مبـدأ تنسيق لتحديدات الارادة ؟ ان كلية العقل ، اذا أقيمت

قانونا لا نظريا بل ملزما وأخلاقيا ، هي دائما العقل ، مشتغلا تارة بعد الحدس الحسي وتارة قبله · وعلى شرط أننا في الحالة الأخيرة لا ندعى معرفة نظرية ، لا شيء هنا ممنوع بواسطة نتائج النقد ·

والآن من يمنعنا من أن نطبق على هذه المعطاة الاستدلال المأخوذ في نفسه في صورته الكلية ، دون خلط بالرسوم المخيلة التي تطالب بها المعرفة الحسية ؟

اذا شرعنا من معطاة مؤكدة ، أعنى الواجب ، والتمسنا بالاستدلال شروط هذه المعطاة ، فاننا انلم نحصل علىمعارف حصلنا على معتقدات هي مؤكدة كذلك ، وحصلنا على مسلمات أو اعتقادات عقلية خالصةعملية من هذا القبيل الاعتقاد بوجود الله · انه مفترض من قبل من جهة الاعتقاد بالتحقق الممكن للقانون الأخلاقي ·

والنقد اذ يرينا أن العقل لا يستطيع أن يملأ في هذا العالم مصيره كله ، وأن يجد فيه موضوعا يكون ملائما له ، يحضنا على أن نبحث في عالم آخر عن التحقيق التام لقواه ·

والنقد لا يقتصر على أن يعلن أن مثل هذا اللاهوت ممكن ، بل انه يأتي مباشرة ليمد له يد المعونة . فانه اذا كان يثبت بأنه ليس منالمستطاع اثبات وجود الله بطريق النظر العقلي ، فانه يثبت كذلك استحالة اثبات انه لا وجود لله · فهو يفند الالحادية والمادية · فان اقامة المادة مثلا على أنها مطلق هي من وجهة النظر العقلية أمر غير مشروع ومثله مثل اقامة الذهن على أنه مطلق ، لأن الخطأ ليس في أن نتأدى الى ذهن بل أن ننتقل من النسبي الى المطلق باستدلال نظري ·

وأكثر من هذا ، للنقد أيضا فاعلية أكثر ايجابية · انه يقول لنا اننا لانستطيع أن نعرف الله · ولكن بالنسبة الينا نحن البشر ، ما المعرفة ؟ هي اخضاع موضوع لصورتي المكان والزمان . والنقد اذ يمنعنا من معرفة الله يمنعنا من أن ننسب اليه حالا من أحوال الوجود تمس المادية · اذا كان الله موجودا فهو أعلى من المكان والزمان : تلك هي النتيجة التي يفضى النقد اليها ·

وقد لخص كانط نفسه ، بصورة وضاءة ، تدليله في هذا المأزق أو هذه القضية المحيرة : dilemme :

اما أن يكون الله جزءا من سلسلة الظاهرات وهو نفسه ظاهرة ، فهو مشروط ومادي ، وليس هو الله ·

واما أن يكون موجودا خارج سلسلة الظاهرات ، وبالملكات التى أعطيت لنا لانستطيع أن نبلغه ٠

٤

ما قيمة هذا التدليل ؟ انه يفترض أننا لانستطيع الاستدلال الا اذا أخذنا نقطة البداية حدوسا حسية ، وربطنا ، بواسطة مقولات ذهننا ، حدوسا أخرى من نفس الطبيعة ٠ واستدلالنا لايستطيع أن يذهب الا من الهوهو الى الهوهو ، لا من المتجانس الى المتجانس فقط ، بل من الظاهرة الى الظاهرة ٠

ان هذا قطعا هو الاستدلال العلمى بمعناه الدقيق وطراز المعرفة النظرية الكاملة ٠ ولكن هذه المعرفة أهى عندنا مثل أعلى أم هى واقعية ؟ لنلاحظ أولا أنه فى كل مايتصل بالحياة وعالم الأمور الواقعية العملية ، لانصل اليها أبدا ٠ لانستطيع أبدا أن نأخذ نقطة بداية حدوسا مضبوطة معرفة كذرات ابيقور ٠ وكلما زاد تفكيرنا زاد هروب مثل هذه المعطيات منا . والتحليل البسيكولوجى يؤجل بلا تحديد البسيط والمعطى المباشر ٠ والعلم ، بلا زيادة عن الوعى الشائع ، ليس بين يديه معطيات معرفة تعريفا محكما ٠ ثم هل استدلالنا هو هذا الاستنباط الذاهب دائما من الهوهو الى الهوهو الذى يفترضه كانط ؟ الى هذا نميل ٠ ولكن بسكال لم يقل عبثا بأنه يلزم فى هذا العالم شىء من روح الهندسة وشىء من روح اللطافة . هاتان الصورتان من صور الذهن ليستا فقط ضروريتين على حد سواء ، ويلزمنا ، حين نريد الاستدلال على أشياء واقعية وحية، أن نجمع بينهما جمعا وثيقا ٠ وما الاستدلال بمغن أبدا عن الحكم ٠ إن الاستدلال الواقعى فى علوم الطبيعة كما فى الحياة ، كما رأى علماء النفس الانجليز ، هو التمثيل (l'analogie) أى جهد للاقتراب من الاستنباط ، باعلان أن الفروق الموجودة فعلا بين الموضوعات المنظور فيها ، ممكن اهمالها عمليا ٠

واستدلالنا ليس قط استدلالا كامنا نمونا محكما : انه دائما متعال بوجه ما . واليقين الذى يعطينا اياه فيما يتعلق بالأشياء الواقعية هودائما أخلاقى بوجه ما ونظرى فى الوقت نفسه ٠ من أجل هذا لم يكن الاستدلال الذى نجريه لكى نرتفع الى وجود الله خارجا عن المألوف ولا فريدا فى بابه كما افترض كانط ٠ وليس يوجد من هذا الاستدلال وبين استدلالاتنا المعتادة الا اختلاف فى الدرجة ٠ وهو اختلاف كبير ٠

واذا لم يكن مجال التجربة محددا فى الواقع تحديدا دقيقا كما هو شأنه فى نسق كانط ، واذا كانت كل تجربة حسية قد تنطوى على بعض تجارب ميتافيزيقية ، فمن ذا الذى يقول لنا ان النفس الانسانية مجردة من الحدس العقلى كما يفترض كانط ؟

ربما كنا ندرك من قبل شيئا من الأبدى ، من الالهى فى الأشياء المعطيات لنا ، وحينئذ فلا يكون المقصود هو أن نقفز الى المجهول ، بل أن نصل الى أن نتصور فى نقائه مالا ندركه أولا الا مغلفا ومخبأ فى الأشياء الحسية .

وفقا لهذه الاعتبارات ، لا يكون الدليل الطبيعى اللاهوتى ولا الأدلة الأخرى خالية من القيمة . ولكن لا واحد منها يكفى . وما يجعل لها قيمة انما هو فى الحقيقة شىء مجاوز للمنطق يوجد فيها ممتزجا على نحو طبيعى . ان جدلنا أشبه بأن يكون خدعة ، اننا نضل اذا تركنا للاستدلال وحده ، لأن التعريفات التى نبدأ منها لاتكون قط مضبوطة وواقعية فى آن واحد . ولكن إذا اهتدينا بفكرة الإلهى أوضحنا فكرنا بهذه الاستدلالات التى تجمعها الميتافيزيقا .

وعلى هذا النحو كانت كلمة الكاتب ، فى الكتاب الذى تجمدت فيه، تفقد قوتها وفاعليتها وقدرتها على التأثير فى النفوس . ولكن هذه الكلمة نفسها اذا عبر عنها انسان يبعث الى الحياة فكر المؤلف ، لاتلبث أن تصير حافلة لامتناهية وتجد من جديد حياتها وحقيقتها .

ومن ذا الذى يقول لنا ان الحياة ليست سابقة على المنطق وعلى العلم ؟ اذا كان الأمر كذلك فلابد ان تمتنع الكينونة عن الانحصار فى استدلال ، وأن تحطم أطرنا المنطقية ان صح هذا التعبير .

ثم ان كانط يرى أنه يستطيع ، شارعا من اعتبار الواجب ، أن يصعد الى الله من حيث هو الشرط لتحقيقه . ولكن هنا فيما يبدو اعتراضان ممكنان . أولا ان كانط يرى فى الله مسلمة ضرورية . ولكن ألا يوجد سوى هذا التفسير الممكن للقيمة العملية لفكرة الواجب ؟ ان كانط نفسه يعلمنا أننا اذا صعدنا من المشترط الى الشرط لم نصل الا الى افتراض ، لا الى مبدأ يقينى . فالله اذا أثبتناه على هذا النحو ربما لم يكن الا افتراضا مريحا .

وأخيرا ماالواجب ؟ ان الكانطية لاتعرض علينا فى وضوح الا أمرين: الحدس الحسى والتصور . ويبدو أن الواجب ليس هذا ولا ذاك ، اذ أن فكرة

الكلى فيه قد اضـــيفت اليها فـكرة الالزام • وباعتراف كانط يتضمن الواجب فعلا من أفعال الايمان • فهل هو اذن واقعة أم هو موضوع وضعته الارادة الحرة ؟ تلك نقطة لم يســـتطع كانط نفسه أن يوضــــحها تمام التوضيح •

ربمـــا كانت الصعوبات أقل لو اســتطاع الانســان طبقا للمعطيات المباشرة للوعى ، أن يجمع فى كل واحد حى بين العمل والنظر ، اللذين بذل الفيلسوف أكبر جهده للفصل بينهما •

الفصل السادس عشر

خاتمة الدراسة للديالكتيكا الترنسندنتالية

ان النتيجة الأولى للديالكتيكا الترنسندنتالية هى لا مشروعية جميع الاستدلالات التى نحاول بها أن ننسب لأفكار العقل واقعية موضوعية • اننا نجد فى عقلنا أفكارا تجاوز التجربة اطلاقا . مثال ذلك فكرة الأنا ، وفكرة عالم الظاهرات بما هو وجود واقعى مطلق ، وفكرة الله • والحركة الأولى التي نقوم بها أن نعتبر هذه الأفكار التى يجاوزنا مداها وكأنها آتية لا من ملكة المعرفة التى لدينا ، بل من وجودات معروضة على هذه الملكة على أنها موضوعات ، ونحن نعتقد أن هذه الأفكار تعتبر وتمثل موجودات واقعية •

لقد اختبرت الديالكتيكا الترنستدنتالية جميع الاستدلالات التى نحاول بها أن نثبت موضوعية أفكار العقل هذه ، وفحصتها واحدا واحدا ، وأذابتها واحدا واحدا ، فأبانت ان اسنادنا هذه الأفكار الى وجودات وهم محض •

لكن هذه النتيجة السلبية التى تقتصر عليها أحيانا نتيجة نقد العقل الخالص هل هى بالفعل ما يشتق منه ؟ كلا ان عمل كانط ايجابى أيضا • ويجمل أن نتناول هذه النقطة بشىء من الايضاح •

لقد فرق ديكارت بين فكرة الله ووجود الله • أقام أولا الوجود الواقعى الخاص لفكرة الله ، مثبتا انها ليست مجرد حال من أحوال ذهننا بل هى كيان مفطور فينا ، وطبيعة صحيحة ثابتة وماهية خالدة لامتناهية • ثم بجملة من الاستدلالات صعد من الماهية الى الوجود •

ومن هاتين المرحلتين حذف كانط الثانية حذفا تاما • لم يسلم بأن العقل يمر بواسطة استدلال من الفكرة الى الوجود ، ولكنه استبقى

فكرة الله ورآها مشروعة . كل هـذه المناقشات تنزع الى ابطال البراهين على الموضوعية ، لكنها لا تنال من الوجود الواقعى للأفكار بما هى كذلك .

ان أفكار العقل ، ان لم تكن ككيانات خالدة ، كما عند ديكارت ، فعلى الأقل من حيث هى وقائع طبيعية وضرورية ، ومعطيات مباشرة لا يمكن ردها الى غيرها .

فأفكار العقل لا تبقى فحسب بعد أن أبطل النقد الوجود الترنسندنتالى لموضوعها ، بل ان كانط فى خاتمته قد أجرى استنباطها كما أجرى استنباط مقولات الفهم . وقد شرح فى اثبات ان لها مشروعية ، وان لها علاقة بالمعرفة ـ ولها منفعة .

هذا الاستنباط قد سيق على غرار استنباط المقولات . ففى المقولات بين كانط أن حدوس الحساسية ماكانت لتقدم للذهن موضوعا لو لم تعرها المقولات من قبل وحدتها . المقولات لا بد أن تنطبق على الموضوعات ، مادام أنه بدون المقولات لا يكون هنالك موضوع . وباستدلال من هذا القبيل استنبط كانط الآن أفكار العقل . هذه الأفكار مشروعة لأن المعرفة ، لكى تكتسب كل ما تحتمل من امتداد ، محتاجة الى هذه الأفكار . الأفكار لا بد أن تنطبق على المعرفة ، ما دامت المعرفة تفترضها .

والمعرفة تنزع الى الوحدة . ولكن بتطبيق المقولات وحده لا يحصل الذهن الا على سلاسل متوازية . انها وحدة توزيعية . وللحصول على وحدة نسقية وكاملة ينبغى الآن العمل على التقاء السلاسل فى نقطة واحدة . وذلك يكون ممكنا بالمقولات وحدها ، كمقولة العلية مثلا . فلا شيء فى معنى العلية يقول بأن السلاسل العلية لا بد أن تنتهى الى نقطة واحدة، فلابد من التمكن من ترتيب الظاهرات بواسطة الاستدلال القياسى، الذى يفترض أجناسا وأنواعا . ولكن لكى يمكن تطبيق هذه العملية المنطقية على الطبيعة لا بد من تحقق شروط ثلاث :

١ ـ أن يكون بين الأشياء تجانس ما يجعل من الميسور أن يتقارب بعضها من بعض .

٢ ـ أن يكون فى كل واحد منها نوعية ما تمنع من ارجاعها كلها الى جنس واحد .

٣ ـ أن يكون هنالك ثغرات ، وأن يكون هنالك اتصال صور .

فالتجانس والنوعية واتصال الصور ، تلك هى الشروط الأساسية لتصنيف الظاهرات .

ولكن هذه السمات لا ينبغى أن تكون قوانين مطلقة ، لأنها تصبح عندئذ متناقضة . لنفترض التجانس المطلق : انه يستبعد كل نوعيه وبالعكس • ولو كان الاتصال مطلقا لكونت الأشياء سلسلة لا متميزة لا تسمح بالتصنيف واذن فهذه السمات لا ينبغى أن تكون مبادىء منشئة للطبيعه بل مبادىء منظمة للمعرفة • ولا ينبغى أن نتساءل هل الأشياء متجانسة ، ومتنوعة الخ • الأشياء كذلك وليست كذلك • ولكن يجب علينا أن نسعى بلا تحديد الى التجميع والتوزيع والتقريب : تلك هى الحقيقة فما من جنس هو الجنس الأعم ، وما من نوع هو نهاية التنويع . وما من اتصال ليس به ثغرات ، وما من ثغرة لاتستدعى وسائط .

بيد أن هذه المبادىء ليست سوى التطبيق على الطبيعة لفكرة الغائية، فكرة النظام ، وفكرةالنسق ، أى أفكار العقل . من بين هذه الافكارتشغل فكرة العالم منزلة خاصة .ان عالم الظاهرات لايمكن انيتصور مطلقابدون تناقض • واذن فليس هنالك على التدقيق فكرة كرمولوجية • ولكن فكرة الأنا وفكرة الله بافيدان باعتبارهما نقطه بداية ، وباعتبارهما موطنا خياليا تخرج منه جميع تصورات الفهم • وكأن وراء خواطرنا انية ، وكأن فوق الطبيعة يوجد اله • ومن المؤكد أننى لن أصل قط الى الوحدة بتصنيف الظاهرات • ولكن لن يكون لى الحق أبدا فى أن أتوقف عند التعدد •

على هذا النحو أجرى كانط استنباط أفكار العقل • ولنلاحظ قيمة هذا الحل فيما يتعلق بالعلم . وان الكائن المطلق الذى يقول به القطعيون يقوم فيه بدور لا غنى عنه ، على شرط أنه بدلا من أن يعتبر موضوعا أن أن يعتبر فكرة فحسب ، أىعلى شرط أن يصير منالمبدأ والعلة الىالنهاية والوحدة المثالية • العلم يسير نحو الله ولا يمكن أن يبدأ منه • ونحن نعرف مقدما أن فى الطبيعة وحدة وقوانين ونظاما • ولكن فى أى صورة ؟ والى أى حد ؟ وعلى أى معنى ؟ هذا ما تستطيع التجربة وحدها أن تقول لنا • ومقدما نعلم أن الطبيعة ستلائم تصنيفاتنا • ولكننا لا نستطيع أن نقول مقدما الى كم نوع والى أى أنواع تنقسم الطبيعة • ان الميتافيزيقا لا تقدم للعلم أى حل • ولكنها تضع المسائل التى يسعى العلم الى حلها •

من هذه النتيجة تتكشف صورة ذات وضوح كاف عن النسق فى جملته .

على عتبة المعرفة تعدد مشوش قد أعطى للذهن الانسانى : تلك هى الانطباعات الحسية ومتنوع الحدس ein manning faltiges • هذه المعطيات بلا رابطة بينها اطلاقا . المعرفة عبارة عن ترتيبها على نحو قريب من ترتيب الفن للمواد ليجعل منها كلا منسجما .

وتحصيلها يكون بواسطة عناصر توحيد يحملها الذهن فى نفسه : ألا وهى صورتا الحساسية ، ومقولات الفهم ، ومثل العقل • وصورتا الحساسية هما المكان والزمان ، وهما نسبيان الى تعقلنا ، والى بنيتنا، ولايخصان كل تعقل ، وانما طريقتنا فى رؤية الأشياء ووجهة نظرنا . ومقولات الفهم هي المبادىء التى بها نكون سلاسل ظاهرات مرتبطة ضرورية فى الزمان . وأخيرا مثل العقل تخدمنا فى توجيهه السلاسل نحو الوحدة .

ولا تستطيع مقولات الفهم أن تزودنا بمعرفة ما لم تطبق على حدوس الحساسية • ومادتها ليست هى الأشياء بل هى حدوس الحساسية • وعلى نحو مماثل ، ليست مادة مثل العقل هى الموضوعات الترنسندنتالية ، كالأنا والعالم والله ، بل هىتصورات الفهم ، الفهمينصب على الحساسية والعقل ينصب على الفهم •

ذلك هو المظهر الأول للنسق • وهنالك مظهر آخر ، ذلك الذى ينتج من الترجمة الترنسندنتالية • ومن وجهة النظر هذه ، نرى معطيات الحساسية تفترض مثل العقل • ولسنا نستطيع أن نعرف أوليا أنحدوس الحساسية ستكون مستعدة لتطبيق مقولات الفهم الا اذا كانت موضوعات الحساسية قد شكلت من قبل بواسطة قوانين الفهم • وكذلك موضوعات الفهم لا تتهيأ للتصنيف العقلى ما لم تكن قد خضعت من قبل لتأثير مثل العقل • هذان التياران المتميزان متصاحبان فى الوجود فى النقد الكانطى•

من هذه المبادىء تنتج عند كانط النتائج التالية • مستحيل علينا أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها . فان فهمنا وعقلنا ليس لهما من مادة سوى حدوس حساسيتنا ، التى هى نسبية الى طبيعتنا • ولكن من الجهة الأخرى ، نجد أن الاستنباطات التى ترينا الحساسية متآزرة مع الفهم، والفهم متآزرا مع العقل ، تضمن موضوعية علمنا •

ليس ذلك كل ما فى الأمر : الفهم يجاوز الحساسية ، وان تكن التصورات من الممكن أن تعرض بواسطة حدوس حسية ، والعقل يجاوز الفهم • وينتج عن هذا أن هنالك استعمالا للفهم وللعقل يمكن تصوره خارج نطاق الحساسية . راستعمال كهذا لايمكن أن يزودنا بما يسمى معرفة ، اذ أن التصورات فى ذاتها ليست الا تجريدات وعموميات فارغة. ولكن اذا وجدنا فى أنفسنا ، خارج الحدوس ، واقعة ما تفرض نفسها فى يقين ، فتطبيق المقولات على واقعة يمكن أن يزودنا باعتقادات •

لكى نقدر هذا النسق ، يتعين أن نتساءل تحت سيطرة أى الأفكار أنشىء ، وماذا كانت نشأته ؟

بدأ كانط من فكرتين حددتا جميع خواطر فكره : بدأ من فكرة العلم ومن فكرة الأخلاق باعتبارهما أمرين واقعين معطيين . فى حين كان القدماء يضعون أنفسهم على اتصال مباشر بالكينونة ، نجد أن مادة التفكير عند كانط هى فى صميمها المعرفة الانسانية والنشاط الانسانى . العــلم معطى له على أنه ممثل ليقين مطلق وعلى أنه حامل فى نفسه ضمان هــذا اليقين ، وعلى أنه مستكف بنفسه . وكذلك شأن الاخلاق والنقد لا يستطيع أن ينصب على حقيقة هذين النمطين فان هذه الحقيقة هى المعطاة الأساسية .

فما هو اذن النقد ؟ انه عبارة عن تحديد أساس وعلاقة العلم والاخلاق ولنضف أن العلم الذى ينظر فيه هو قبل كل شىء فلسفة نيوتن والاخلاق هى تلك التى تخرج من المسيحية .

متى أخذنا فى الاعتبار هذا المسلك فى وضع المشكلة الفنسفية لم نستطع أن ننكر أن كانط قـد حلها بعمق كبير . والصعوبة هى هذه . العــلم على نحو ما يتصوره كانط يفترض الضرورة ، والأخلاق تفترض الحرية . فكيف اذن يستطيع الانسان أن يثبت أن العلم والاخلاق متآلفان؟ لقد كان لدى كانط أسباب أولانية للحكم بامكان الاثبــات . كان يؤمن بصــلاحية الطبيعة ، وأثر العناية الالهية . وكان يرى أنه متى سلمنا بهذه العناية ، فان حقيقتين بلغتا هذه الدرجة من اليقين لا يمكن أن تخلوا من الاتفاق . ومع ذلك فقد صدق عزمه على أن يحلل تحليلا محايدا شروط العلم والأخلاق . وقد أتم هذين العملين على انفراد ، ووجد أن نتائجهما لا مشقة فى التوفيق بينهما .

العقل هو الأساس المشترك الذى قام عليه النمطان . العقل قـد تبدى مزودا العلم بمبادئه الاساسية ، من حيث أنه يتحد بالفهم وبالحدس، ومن حيث أنه يأمر الارادة الحسية . وفى العلم ينطبق العقل على شىء أصغر منه . وفى الأخلاق نجد أن شموليته الخاصة تصير هى قانون الواجب .

فالنسق اذن قد بنى بناء حسنا جدا . فاذا كان التناقض المطلوب رفعه لم يرفع الا على نحو غير كامل ، فلم يكن ذلك لأن كانط قد أقام باحدى يديه ما كان قد قلبه باليد الأخرى : فان التماس الانسجام بين النظر والعمل كان فى كل ساعة الغاية الاخيرة لانظاره العقلية . واختبار الديالكتيكا الترنسندنتالية بين أن العقل نفسه هو الذى كان مكلفا بأن

ينشىء الأساس المشترك . وهذه الديالكتيكا هى المقدمة الحقيقية **لنقد العقل العملى** .

واذا كنا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعجاب بما فى الفكر الكانطى من جهد وعمق ، فيجب علينا أن نتساءل هل المشكلة الفلسفية موضوعة جيدا على نحو ما وضعها ؟

سلم كانط مع ديكارت ومع لوك على الخصوص بأننا لا نكون على اتصال مباشر الا بأفكارنا . ولهذا وجب علينا أن نأخذ مادة لتفكيرنا عالم أفكارنا ومعرفتنا . وفوق ذلك ، هذه المعرفة كانت فى نظره قد تلقت فى العلم النيوتونى صورتها النهائية . انها المعرفة الأولانية لارتباط الظاهرات ارتباطا ضروريا ، انها معرفة أولانية مطلقة ، معرفة الأشياء الطبيعية وكذلك الأخلاق المسيحية كما كان يفهمها كانت فى نظره حقيقة لا تقبل المناقشة .

ولكن حين اتخذ كانط وجهة النظر هذه افترق عن كل الفلسفة القديمة ، بل عن شطر كبير من الفلسفة الحديثة . كانت فكرة القدماء واغلب المحدثين أن يقفوا فى مواجهة الاشياء ومواجهة الواقع . والفلسفة كانت هى معرفة الكينونة . وبعضهم كان يرى الواقع فى الذهن وآخرون كانوا يضعونه فى المادة . وبعضهم كانوا ثنائيين وآخرون كانوا أصحاب وحدة الوجود .

ولكن بين الذهن والأشياء ، يبادر كانط فيضع العلم والأخلاق باعتبارهما وحدهما معطيين . وموضوع الفلسفة سيكون هو أن نفهم كيف كان هذان العلمان ممكنين ، أى بأى مبدأ يجب ربطهما لكى ندخل فيهما الوحدة والمعقولية ، كما أن مبدأ نيوتن يدخل النظام فى الظاهرات السماوية .

فهل نقبل هذا النحو الجديد فى وضع المشكلة الفلسفية على أنه وحدة المشروع ؟ ان فلسفة المحدثين ، من حيث أنها لم ترد أن تقبل للمعرفة نقطة بداية سوى أفكارنا ، قد أدت الى صعوبات لا مخلص منها حين أرادت أن تجرى الانتقال من الفكر الى الكينونة .

وحتى بغض النظر عن هذه الصعوبات ، فان لدينا سببا يمنعنا من أن نعتبر الموقف الذى اتخذه كانط موقفا ضروريا . لقد بدأ من العلم ومن الأخلاق لا من الأشياء . ولكن هل العلم شىء ثابت ومحدد تحديدا كاملا ؟ ان العلم كما كان يتصوره كانط هو الفلسفة النيوتونية ، باعتقادها فى

الاتفاق التام بين التجربة والرياضيات . فهل هذه الفلسفة نهـائية ويمكن أن يقال ذلك أيضا عن الأخلاق التى أخذها كانط موضوعا لتفكيره.

زد على ذلك ان كانط رأى أن الانسان يستطيع بالملاحظة ان يشهد ما يحتوى عليه العلم والأخلاق من كلي وضرورى ، ولكن كانط نفسه يسلم ويسلم المرء عموما ان كل معطاة من معطيات المشاهدة نسبية وحادثة . كيف يوفق بين هذا الطابع للتجربة وبين مايطلب هنا من التجربة ؟ كيف تعلمنا التجربة بأن موضوع تجربة ضرورى ؟ هاهنا اما دور واما غموض . اذا كان أخذنا العلم والاخلاق نقطة بداية وحيدة أمرا يمكن أن يبدو تعسفيا ، فان أخذهما على أنهما معرفتان أولانيتان يؤدى الى صعوبات كبيرة .

ألا تستطيع الفلسفة أنتكون الا التفسير لثمرة ما من ثمرات النشاط الانسانى ؟ لقد قلنا ان الفلسفة القديمه كانت تنصب مباشرة على الأشياء، واستعاضت الفلسفةالاسقولائية عنالأشياء بمذاهب واعتقادات ،وجعلت مهمتها تنسيق هذه الاعتقادات وردها الى مبادئها ولتعقيلها . وقد كان شعار «القديس أنسلم» : « الايمان باحثا عن العقل » . ألم يصنع كانط للعلم مافعله الاسقولائيون للايمان ؟ ألم ينشىء اسقولائية جديدة : التنسيق العقلى لمبادىء العلم ومبادىء الأخلاق كما وجدهما أمامه ؟ .

ولو أن الفلسفة اتخذت بازاء العلم دور الخادمة ، فهل تبقىمخلصة لرسالتها ؟ الفلسفة هى قبل كل شىء حرية الذهن . وهى تأخذ مالها حيث تجده : فى العلم قطعا فى المنزلة الاولى ، ولكن أيضا حيثما تستطيع أن تجد عناصر تفكير واشارات عن طبيعة الاشياء ، وعندها ان كل شىء هو أداة فى يدى العقل : ذلك هو سبب كيانها ووجودها . للفلسفة استقلالها ولا تستطيع أن تتنزل عنه دون أن تنقص من نفسها و تهدم نفسها .

صحيح أن العلم بانجازاته الحاسمة وبمناهجه التى تزداد على الأيام يقينا قد أصبح اليوم للفلسفة أساسا لايمكن الاستغناء عنه . ولكنالعمل الفلسفى لا يمكن أن ينحصر فى نقد العلم وفى انشاء الميتافيزيقا التى يستطيع ذلك النقد أن يأذن بها .

ان مهمة الفلسفة أكثر تعقيدا : عليها أن تجعل صوب عينيها فى آن واحد المعرفة والكينونة ، وصوب النظر والعمل ، وصوب الاشـياء وصوب التجليات المختلفة لعلاقة الاسان بهذه الأشياء . وانما يتكونكنز الأفكار الفلسفية شيئا فشيئا بفعل ورد فعل للحدس العفوى وللتفكير .

صحيح أن الأفكار الواضحة هى الأفكار التى يتعقبها الفيلسوف ، ولكنه لايزدرى الأفكار المبهمة التى تحتوى غالبا كما يقول ليبنتز على قدر من الواقع أكثر من الأفكار الواضحة • وقد كان هم كانط أن يحلل وأن يعرف وأن يوضح : وفى هذا بسط على نحو رائع فلسفة للفهم ، فلسفة تطمح الى المعرفة على طريقة العلم •

ولكن الفلسفة لكى تكون كاملة يجب أيضا أن تواجه مالا يتيسر رده الى تصورات الفهم : الوحدة الحية ، الفعل ، الشعور والارادة • فاذا نظرنا الى الفلسفة هذه النظرة تصورنا لها منهجا آخر سوى ذلك الذى استخدمه كانط بوجه عام • يبدأ كانط من حدود معرفة معتبرة معطيات بعضها خارج بعض ويسعى الى أن يجعل منها نسقا • ان نسقه هو فى جملته التأليف بين العلم والأخلاق ، وفى تفصيله هو التأليف بين الحساسية والفهم وبين الفهم والعقل وبين القانون الأخلاقى والسعادة — ولكن هذا هو عمل الفكر المتروى الذى تكون الأشياء عنده معطيات ، كما تكون للمهندس المعمارى الأحجار التى يلزم أن يقيم منها بناء • والفكر المتروى يبدأ من المتعدد ويسير الى الوحدة ، والحدود تسبق عنده العلاقة • هذه طريقتنا فى النظر الى الأشياء • ولكن أصالة الفلسفة هى بالعكس أن تسير من الواحد الى المتعدد • والعلم يأخذ الكينونة موجودة ، ومعطاة •

وهو بهذا فى حدود مهمته • لكن الفلسفة تسأل : من أين تأتى هذه العناصر المعطيات ؟ ألا تستطيع أن تكون غير ما هى ؟ أتملك وسائل للنفاذ الى منابع الكينونة ؟ الفلسفة من حيث أنها تريد أن تؤدى رسالتها تضع بالضرورة هذه المشكلات ، وبالضرورة تنظر لا خارج أنفسنا فحسب فى الأشياء أو فى العلوم ، بل فى أنفسنا ، فى أعماق وعينا • وبهذا المعنى قال ليبنتز : « أود أن أعرف كيف نستطيع أن يكون لدينا فكرة الكينونة اذا لم نكن نحن كائنات ، ولم نجد فكرة الكينونة فى أنفسنا ؟ »

الفلسفة مهمتها أن تصل ، بتفسير نتائج العلم والمشاهدة الخارجية بواسطة ما نجد فى أنفسنا ، الى تكوين فكرة فى أذهاننا من الوضوح والعمق بقدر ما فى الامكان عما يكون داخل الأشياء •

والواقع أن الفلاسفة خلفاء كانط قد عادوا الى وجهة النظر هذه . ولم تكن هذه الفلسفة عديمة النفع • انها قد أنشأت نقدا لم يعد مباحا بعد اليوم أن نتخلص منه ، واذا كان من الممكن مجاوزتها ، فذلك على شرط أن نعبرها من طرف الى طرف •

الفلسفة كنهر قد اتسع شيئا فشيئا بروافد جاءت اليه من جميع الجهات . وقد يبدو فى بعض اللحظات أن نهرا جديدا يبدأ فى الجريان ومصيره أن يبقى غريبا تماما عن النهر السابق . وقليلا قليلا مع ذلك بسلسلة من المنحنيات غير ملحوظة أول الامر يعرج النهر الجديد مجراه ويلف ويقترب وينتهى بصب مياهه فى النهر الاصلى . كذلك كان مصير نسق كانط كما هو مصير جميع المبتدعات الكبرى للذهن الانسانى .



وختم الأستاذ بوترو محاضراته وسط علائم التعاطف الحار من جانب المستمعين . وشكرهم على مثابرتهم وولائهم . لقد كان موضوع هذا العام على قدر كبير من التجريد والصعوبة . ولكن الجهد المبذول للهيمنة عليه لا يمكن أن لا يكون مثمرا . أنه ليس فقط كما يقال عادة « رياضة نافعة للذهن» ، ولكنا نستخلص منه درسا أخلاقيا نافعا . أولا نأخذ منه درسا فى التواضع . من المهم أن نلاحظ بأنفسنا أن مشكلات الفلسفة منظورا اليها من قريب ، هى فى وقت واحد واقعية جدا ومعقدة جدا بحيث أنه ليس من المستطاع تنحيتها ولا حلها بصيغ مبهمة . هذا درس نتلقاه كلما قرأنا مؤلفات كبار الفلاسفة أنفسهم بدلا من أن نقتصر على مؤلفات الشراح المعممين .

هذا الدرس ليس هو الوحيد . لقد رأيتم أن تأملاتنا قد ساقتنا الى مناقضة كانط فى مواضع عديدة جوهرية . ولكن فى الوقت نفسه تبينا أن هذا الفيلسوف لم يعمل بلا جدوى ، وانه نقد نقدا متينا جدا وأثرى بكثير من الكشوف التراث العقلى للانسانية . يضاف اذن الى درس التواضع درس يجاوز مداه تحصيل بعض المعارف الفلسفية : لأن من المحقق أن مزاجا معتدلا من التواضع والثقة فى قوانا الذهنية هو أصلح استعدادا فى ممارسة الفكر وفى قيادة الحياة .

القسم الثالث

أخلاق كانط

الفصل الأول

مقدمة

الموضوع الذى قصدت معالجته يمكن أن يعتبر موضوعا مطروقا . فما أكثر ما كتب من مؤلفات عن أخلاق كانط ! غير أن ثلاثة ضروب من الاعتبارات تجعل لدراسة هذه المسألة أهمية كبيرة فى نظرى .

نلاحظ أولا أن نقاطا كثيرة من مذهب كانط كانت موضع تفسيرات متعارضة . واذن فهمنا أن نحدد معناها تحديدا دقيقا .

ثم ان هذه الأخلاق كانت مثار كثير من النقد ، ويجمل أن نرى ما لهذا النقد من قيمة ومايجب أن يبقى منه .

وأخيرا يبدو لى أن أخلاق كانط لا تختص فقط بالماضى وبالتاريخ ولكن لها أهمية فعلية وعملية .

***

وسأشرع أولا فى ايراد بعض أمثلة من نقاط المذهب التى فسرت تفسيرات مختلفة .

هل بقى كانط وفيا لمبدأ الصورية الذى وضعه والذى يجب أن يكون طابع المذهب فى جملته ؟ الأخلاق الصورية قوامها أنها تحدد « كيف » الفعل ، ولكنها تترك بلا تحديد موضوعه وغايته . بيد أننا نرى كانط منذ كتابه عن أسس ميتافيزيقا الأخلاق متأرجحا بين أخلاقين: أخلاق الالزام المحض وأخلاق الشخصية ، أى الأخلاق التى تجعل غاية أفعالنا احترام الشخصية . وأكثر من هذا ، يوصينا فى **ميتافيزيقا الأخلاق** بأن نعمل على اسعاد الناس . أليست هذه غايات ؟ ألم يبتعد كانط عن مبادئه ؟

ليس الأمر بديهيا . صحيح أن كانط فى مبدئه المشهور : « اعمل بحيث تعامل الانسانية دائما ، سواء فى شخصك أو فى شخص غيرك ،

على أنهـــا غاية وألا تستخدمها أبدا على أنهـــا وسيلة » قد ضم أخلاق الشخصية الى أخلاق الالزام ؛ ولكن دعواه هى أن هذه المادة المثـــالية تستنبط من الصورة الخالصة التى وضعها أول الأمر • أما سعادة الغـــير والسلام الدائم فلهما فى الحقيقة مكان فى أخلاق كانط ولكنهما لا يدخلان فيها الا لأنهما يجب أن يكونا نتائج لنمو الأخلاقية ، لا لأنهما فى ذاتهما غايتان خليقتان بأن نلتمسهما ؛ انهما الجزاء على جهودنا ولكن لا ينبغى أن يكون هدفا لها •

ونظرية **مسلمات الأخلاق** تقدم لنا مثلا آخر للنقاط موضع الخلاف • مسلمات الأخلاق هى كما نعلم الحرية ووجود الله وخلود النفس • وكانط يعرضها على أنها مضمومة بالضرورة الى فكرة الواجب • وقد تساءل البعض عما عسى أن يكون فى هذه النقطة من فكر كانط الحقيقى ، وعما اذا كانت نظريته متسقة حقا • هل تكون هذه المسلمات فى الواقع ضرورية أو حتى نافعة ، اذا ما أقيم الواجب وأثبت اثباتا محكما • ولو أننا ، بعد اعتبارنا للعناية والقوة اللتين أثبت بهما كانط ضرورتها ، انتهينا الى التفكير بأنها فى الصميم قطعة رئيسية فى النسق ، فاننا نستطيع حينئذ أن نتســاءل أليس هنالك تأثير من هذه الأفكار على فكرة الواجب ، وهل يمكن للأمر الأخلاقى ، وقد سيطر عليه الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس ، أن يبقى جازما قاطعا مستبعدا كل رغبة وكل مصلحة ؟ واذن فاما أن هذه المسلمات عديمة النفع واما أنها تأتى لتغير النظرية •

وعلى هذا يمكن الرد بأن كانط حين ينتقل من الواجب الى المسلمات ينظر لا الى النشاط الأخلاقى منعزلا بل الى انشاء مملكة أخلاقية ، ذات طبيعة كلها عقلية ، واقامة نوع من ملكوت الله ناتج من تحقيق المثـــل الأعلى الأخلاقى ، وأنه انما أدخل المسلمات لكى يتصور هذا الانشاء ممكنا• ثم ان المسلمات فى الواقع قد أثبتت اثباتا محكما ابتداء من فكرة الواجب، ولكن ما الواجب ؟ انه تصور شىء يجب أن يكون ولكنه لم يكن بعد وربما لن يكون أبدا • وهذا ليس أمر معرفة بالمعنى الدقيق بل أمر اعتقـــاد • يقول كانط : «لم يكن لى بد من تنمية المعرفة لأفسح مكانا للاعتقاد» . فنظرية المسلمات جملة من الاعتقادات معلقة على اقتناع أصلى ، وليست علما يبرز القضية الأولى ويؤسسها • فهى لا تناقض بالضرورة نظـــرية الالزام الأخلاقى بما هو مستكف بنفسه .

ولكن ألا نقع حينئذ فى صعوبة جديدة ؟ ما حقيقة هذا النســـــق الأخلاقى ؟ أهو فلسفى أو صوفى ؟ أليس مذهبا فى الشعور أكثر مما هو

مذهب فى العقل ؟ ان كثيرين يرون على هذا النحو فى الكانطية ضربا من الترجمة بلغة عقلية لمذهب فى صميمه صوفى ودينى ·

هذا التأويل يمكن الاعتراض عليه · فان كانط حرص تمام الحرص على أن يقول بأن ما يسميه ein reiner praktischer Vernu nftglaube **(اعتقاد عقلى عملى خالص) ليس هو الايمان الذى يعتقد بلا أدلة** ، بل هو اعتقـــاد قائم على العقل نفسه لا على سبب خارجى ، يكون العقل مجرد حكم عليه ·

ونقطة رابعة : أى علاقة يجب أن نتصورها بين **نقد العقل الخالص** و **نقد العقل العملى** ؟ ذلك جزء من أكثر أجـــزاء فلسفة كانط تعرضـــا للأخذ والرد · وهنالك ثلاثة تأويلات ممكنة فى هذا الموضوع ·

الأول أشار اليه « هينه » بأسلوب فكاهى ، حين ذكر أن كانط كتب **نقد العقل العملى** مثبتا فيه وجود الله وخلود النفس ، لكى يسرى عن نفس خادمه « لانجه » من وقع الأقاويل الانكارية التى وردت فى **نقـــد العقل الخالص** ·

تلك دعوى التناقض بين كتابى **النقد** : الأول يبطل كل اعتقاد بعالم مجاوز للحس ؛ والثانى يغفل هذه الأدلة ويســـتعيد مبـــادىء الدين والأخلاق ··

للمرء أن يشك فى وجود هذا التناقض ، لأن كتابى النقد لا يستقران على أرض واحدة · الأول يقف على أرض المعرفة بالمعنى الدقيق ، متألفـــة من اتحاد الحدس والتصور ، فى حين أن الثانى ليست المسألة فيـــه أن ندرك الموضوع بل أن نستنبط فقط ، على نحو مجرد ، أن ذلك الموضوع يجب أن يوجد · فالنقدان اذن لهما مجالان متميزان ، والنتائج يمكن أن تكون مختلفة دون أن يكون هنالك تناقض· هذه الدعوى يمكن أن تكون متسمة بهذه الكلمات : استقلال النظر واستقلال العمل ·

وأخيرا يمكن أن نسير الى أبعد من هذا فنقرر ليس فقط المشروعية المتبـــادلة بين كل من النـــظر والعمـــل ، بل تآزرهما فى فلسفة كانط · فالواقع أن كانط لم يسلم بأن يكون العقل النظرى والعقل العملى عقلين مختلفين · وزيادة على ذلك نجد أن كثيرا من لبنات البناء فى نقد العقل الخالص معدة لنقل العقل العملى . ففيه يبين لنا كانط كيف أن الموضوعات التى سيؤكد العقل العملى وجودها ستكون ممكنة ومتوافقة مع موضوعات معرفتنا التى كانما تهيب بها فكرة معرفة كاملة .

تلك بعض أمثلة لصعوبات التأويل فى أخلاق كانط .

***

وسأنظر الآن فى بعض المآخذ المهمة التى وجهت الى هذه الأخلاق لنرى اذا كانت مآخذ حاسمة ٠

ان « لانجه » هو أول من أعلن أن عمل كانط فى مجال الأخلاق دون عمله النقدى بالمعنى الدقيق ، وأنه لا يستحق عناء العرض والبسط ٠ هذا الاتهام لم يكن حاسما ، وهذا المذهب يشغل فى أيامنا اهتماما كبيرا .

وهذه بعض النقاط محل المناقشة ٠

قيل أن أكبر فضل لكانط أنه كتب **نقد العقل الخالص** ٠ بيد أنه فى بداية **نقد العقل العملى** ينبهنا الى أنه لن يجرى النقد لهذا العقل بما هو عقل عملى معطى ٠ ولكن ألا يكون عمله حينئذ ناقصا ؟ وأى ضمان عندنا على متانة المبادىء التى يستخدمها أساسا ؟ لو أن أحدا أثبت أن فكرة الالزام الاخلاقى ليست الا نتيجة للعادة وللوراثة ، ألا تصاب الأخلاق الكانطية كلها فى أساسها وتنهار ؟

لكن كانط فيما يبدو يرد على هذا الاعتراض ٠ ينبهنا الى أن هناك فرقا كبيرا بين العقل النظرى والعقل العملى ٠ الأول يطبق مبادئه على موضوعات معطيات متميزة عنه ٠ واذن فينبغى أن نبحث من جديد عما اذا كان محقا فيما يريد من الحكم بنفسه على ما ليس هو ٠ ولكن النشاط الأخلاقى عند كانط هو العقل الخالص مستكفيا بنفسه ومنتجا موضوعه٠ انه شىء شبيه بالفعل الالهى لدى اللاهوتيين ، الذى هو مبادأة مطلقة ٠ اذا كنا نستطيع أن نثبت أن العقل فى الواقع له هذه الفاعلية ، ومن حيث اننا لم نعد هنا بسبيل علاقة بأشياء خارجية ، فمشروعية العملية تثبت توا ، على نحو ما أثبت « ديوجانس » الحركة بالمشى ــ أما التفسير بالعادة والوراثة ، فقد يجىء ضمنا اذا أدركنا أن الارادة محددة ذاتها طبقا للعقل الخالص وليس تحت ضغط الأشياء الخارجية ٠ واذن فالعقل العملى بما هو خالص لا يحتاج الى أن يكون خاضعا لاختبار النقد ولا يمكن أن يكون ، لأن له مجاله الخاص ولأنه مستكف بذاته ٠

ومادة أخرى للمناقشة ، هى صورية كانط ٠ لقد تساءلوا عما يمكن أن تكون هذه الأخلاق الصورية المحضة التى تقول لنا اننا ملزمون ولكن لا تقول لنا بماذا ٠ هذا الاعتراض أورده شوبنهور وهيجل بقوة وربما لم يكن اعتراضا حاسما ٠

فالواقع أن كانط فى هذا الجزء من مذهبه لم يشغل نفسه

بالدافع (Beweggrund) الى أعمالنا ؛ وهو قد نظر الى النية بمعناها الدقيق ، منبع التحديد ، لا مادتها . على أنه لم ينكر البتة أن الارادة لكى تحدث فعلا حقيقيا لا بد لها أن تنطبق على الأشياء الخارجية . وهو لم يكن من الزهاد المنعزلين عن العالم ؛ بل يريد لنا أن نعمل على تغيير الطبيعة حتى نجعلها ملائمة لمطالب العقل .

ولكنهم يلحون ، ويلاحظون أن أخلاقه شديدة جدا ، وأنها تريد أن نتصرف ، لا خارج الميول الطبيعية فحسب ، بل ضد هذه الميول ، وبالاجمال أن فى هذا المذهب تزمتية ، لا عقلانية فقط . ويتساءلون عما اذا كانت هذه التزمتية منطوية فى عقلانيته . هذه النظرية قد بسطها « هـ . شفارتس » فى « الدراسات الكانطية » م ٢٠ (Kantstudien)

لعلنا نستطيع أن نرد على ذلك ، فنقول صحيح أن أخلاق كانط تلوح للناس شديده الجهامة . وقد ذهب كانط الى حد القول بأن الواجب هو ما يكلفنا مشقة ؛ ومع ذلك فان أخلاقه ليست متزمتة فى صميمها اذا نظرنا لا الى نقطة البداية بل الى المثل الأعلى الذى يجب أن نسعى اليه . فى البداية ليس للشعور الطبيعى المحض واللاعقلى والأنانى مكان فى الحياة الاخلاقية . ولكن كانط رأى أن يجعل وسيطا بين الحساسية والعقل : ذلك هو الاحترام ، وهو نوع من الشعور الذهنى . وتحت تأثير هذا الشعور يجب أن يحدث ، فى رأيه ، تكيف تدريجى من حساسيتنا الى عقلنا . فأخلاق كانط ليست متزمتة الا فى نقطة بدايتها . والغاية التى ترنو اليها هى الانسجام بين الطبيعة والأخلاقية .

وأخيرا يقول كثيرون من النقاد أن المفارقة الكبرى فى أخلاق كانط هى ثورة شبيهة بتلك التى يزهو بها فى نقد العقل الخالص . ذلك أنه يميز فى الأخلاق بين معنيين جوهريين : الواجب والخير . وفى حين أن السابقين عليه كانوا يجعلون الواجب معتمدا على الخير ، نراه على العكس يريد أن يجعل الخير محددا بواسطة الواجب . ويعترضون : ولكن كيف يبرز الواجب ذاته حينئذ ؟ أليس هو بغير أساس ؟ طبيعى أن أطيع حين يبرهن لى أن الفعل الذى أدعى اليه فعل حسن . ولكن اذا كنا كما فى مذهب كانط نستبعد كل اعتبار للخير ولا نستبقى الا فكرة الامر التى تلقى على ، ألا يصير الواجب اشارة تنفذ بطاعة سلبية ؟ sic Volo, sic judeo, sit pro ratione voluntas (١)

(١) انى أرغب فى هذا ، انى أقضى بهذا ولتكن الارادة للعقل نصيرا .

صحيح أن هذا النقد لايخلو من قوة . ولكن اذا كان يجدد من جيل الى جيل فظاهر أنه لم يتغلب بعد على نظـرية كانط · ذلك أن كانط يبدأ من هذه الواقعة وهى أننا نجهل أولا ما هو الخير ، ان شـيئا واحدا يقينى : ألا وهو أننا ملزمون · واذن فمن المعقول أن نسعى الى تحـديد الخير ، الذى لا نعرفه ، بواسطة الواجب الذى يفرض نفسه علينا مباشرة وبداهة · واذا كانت هذه المهمة محفوفة بالصعوبات ، فذلك ممكن · ولكن اذا كانت هذه حال الانسان فلا جناح على كانط اذا لم يبسط المشكلة تبسيطا مصطنعا · من كان يعرف ما هو الخير ويستطيع أن يعرفه فليلق بأول حجر على أخلاق الواجب ·

***

ان من الميسور أن نبين ببعض الامثلة ما لدراسة الأخلاق الكانطية من فائدة فى الوقت الحاضر · من بين المسائل التى تشغل ضمير عصرنا هذا مسألة العلاقات بين الميتافيزيقا والأخلاق . فمن جهة يبدو عسيرا أن نستبقى الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة ، ومن جهة أخرى تبدو الأخلاق خلوا من الأساس اذا لم تستند الى معنى من المعانى الميتافيزيقية : لأن من يقنع بدراسة الواقع فما عليه الا أن ينتظر وقوعها ثم يسجلها ، هذا الموقف يأذن له بأن يعرف ما قد كان وما هو كائن بالفعل ، ولكن ها هنا تكون قدرته وكفايته ؛ لا يستطيع أن يتحدث عن الممكن ، وعن الالزامى وعن الواجب · بيد أن كانط كان فى الواقع أحد من عملوا على هدم الميتافيزيقا القطعية · وهو فى الوقت نفسه قد ناصر الأخلاق وأشاد بها · ومن المفيد أن نرى كيف استطاع التوفيق بين هذا الايجاب وذلك السلب · ذلك أنه يبين فى الانسان نفسه نقطة اتصال بعالم مجاوز للمحسوس ، وعلى هذه العلاقة بين الحسى والعقلى ، لا على العقلى من حيث هو موضوع معطى ، أقام الأخلاق ·

ومشكلة أخرى هى موضوع بحثنا هى **مشكلة العلاقات بين الأخلاق والعلم** · ان التناقض يبدو صارخا ، لأن العلم يتطلب الحتمية والأخـلاق تصادر على الحرية . تلك هى على الأقل الطريقة الكلاسيكية لوضـع المشكلة .

بيد أن كانط يقبلها فى هذه الحدود · ويفضى مذهبه الى بيان كيف أن الأخلاق والعلم لايمكن أن يتعارضا ، لأنهما من مجالين مختلفين ، ولأن الحرية من طراز آخر غير الامور الحسية · وكلما نما العلم والأخلاق نموا حرا ، وفقا للمبدأ الخاص لكل واحد منهما ، زاد استيثاقهما بعدم تدخل الواحد فى الآخر ، وضمان استقلال كل منهما عن الآخر .

ونتساءل **أيضا ما العلاقة بين الأخلاقية والدين** • وهنا أيضـــا الصعوبة كبيرة . لم نعد نرى تأييد من يذهبون الى أن كل أخلاق متآزرة مع الأديان الوضعية والمنزلة . ولكن من جهة أخرى يلح البعض على القول بعلاقة بين الأخلاق والدين ، مبهمة ويصـــعب تعريفها • بل ان من يستمسكون بالأخلاق يضفون على هذه العلاقة صبغة دينية • فيبدو اذن أن الأخلاق تحتفظ بعلاقة ما بالدين • وفى هذه الصورة عينها تبدو لنا الأخلاق عند كانط ، لأنه من جهة **ينحى الأديان الوضعية ليقيم أخلاقه على فكرة العقل الخالص العملى وحدها • ومن جهة أخرى يستخلص من أخلاقه دينا عقليا** •وليس هذا الدين من قبيل المشهيات (الفتح الشهية). ذلك أن كانط يلاحظ أننا لا نستطيع أن نقتصر على اعتبار الأمر الاخلاقى أو الفعل الأخلاقى منعزلا ، لأن العقل يتطلب خلق نظام أخلاقى فى العالم، بفعل الكائنات الناطقة • وهذا الخلق ليس فى طاقتنا ؛ اذ لا واحد من الناس يسيطر على النتائج البعيدة ولا حتى القريبة التى تنتج عن أفعاله • ولكى نتصور كيف يمكن أن يتحقق ــ بواسطة أفعال فردية وغير متصلة ــ النظام الأخلاقى الثابت العـام الذى يصادر العقل عليه ، يجب أن نؤمن بتدخل منظم وخير من قبل عناية أخلاقية • « أنت تستطيع لأنك ملزم » لا تكون صحيحة الى آخر الشوط الا اذا كان الله موجودا •

ولنقل أخيرا أيضا ، وليس ذلك بالسبب الهين الذى يدعونا الى الاهتمام بفلسفة كانط ، أن هذه الفلسفة لاتستحق ماوجه اليها من لوم بأنها بمعزل عن المسائل الاجتماعية ، وعن السياسة وعن كل مايسمى اليوم بكلمة واحدة : علم الاجتماع • **لقد سمى « هرمان كوهن » كانط باسم « الأب الحقيقى للاشتراكية الألمانية »** ، وبين « كارل فورلندر » ، فى دراسة عميقة جدا (« دراسات كانطية » م ٤) ما بين كثير من نظـريات كانط وهذه النظرية الاجتماعية من قرابة وثيقة • أليس من مبـادىء الاشتراكية هذه الفكرة الرئيسية عند كانط بأن من الواجب أن نعمل على خلق جامعة أخلاقية ، واقامة مملكة تسودها المساواة والوحدة فى الحرية؟ ويستطيع المرء أن يقول ان كانط يورد لنا حلا رائعا للصعوبة الكبرى فى الاشتراكية كما يتصورها الناس على العموم : وها هى ذى هذه الصعوبة• ان الاشتراكية تبدأ من هذه الفكرة : أن جميع الأفراد ، دون أى استثناء، يجب أن يكونوا غايات • فماذا يحدث اذا ما حاول الانسان أن يحقق هذه الفكرة ؟ الخطر هو أنه من أجل ذرة واحدة من الحرية يقع كل فرد تحت ضغط لا حدود له • فلا اشتراكية ، فيما يبدو ، بدون تآزر صلب بين الناس قاطبة وفيه يختفى الفرد . ويضاف الى هذا أنه بمقدار ماتتحقق

المساواة المطلوبة بين الناس ، تتعرض الجماعة لأن تغرق فى التفاهة . ان نظرية كانط تحل هذه النقائض وذلك بطريقتها فى تصور غاية الجماعة . هذه الغاية أخلاقية ، وقوامها تحقق الشخصية الانسانية وتحقق طبيعة موافقة لهذه الشخصية . بيد أن هذه الغاية لايمكن تحقيقها الا بحرية الافراد أنفسهم بحيث تكون الحرية غاية ووسيلة فى آن واحد . ان المساواة لايمكن أن تتحقق الا فى العظمة والسيادة ، لا فى التفاهة والعبودية .

وعلى هذا النحو تجد نظريات كانط الأخلاقية متصلة اتصالا مباشرا بمشاغلنا الراهنة . ومن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالزام على اتفاق تام مع هذه الفكرة التى تزداد فى الاذهان بزوغا ، والتى هى من أجمل أفكار العصر ، فكرة أن علينا دينا ، ليس فقط كما يقتصر البعض على أن يقول ، قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية ، بل كذلك قبل الناس ، وقبل المجتمع ، وقبل الوطن ، وقبل الانسانية بأسرها . وفكرة الواجب التى عدنا اليوم الى توسيع مجالها ، ثابر كانط على تخليصها من كل مايختلط بها فى الواقع المعيب المنقوص ، وهو قد عبر عنها بأقوى وأروع ماوجد الذهن الانسانى من تعبير حتى اليوم .

الفصل الثانى

أفكار كانط الأخلاقية أمام كتاب «النقد»

نريد أن ندرس أخلاق كانط كما يعرضها علينا كتاب « **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق** » ، وكتاب « نقد العقل العملى » وبوجه عام المؤلفات التى صدرت بعد سنة ١٧٨١ ٠

ولكن لكى يتيسر لنا أن ننفذ جيدا الى فكر كانط ، ولكى نقف على طريقته فى وضع المشكلات والتدليل على حلوله ، لا بد لنا من أن نسأل ما هى أفكاره فى أمور الأخلاق قبل اختراع كتاب «النقد» ٠ وحقيقة الأمر أن هذه الدراسة نفسها لها وزنها وقيمتها ، وكان من الممكن أن تكون محاضرات تستغرق عاما كاملا ٠ ولهذا فالغرض الذى سنقوم به ليس الا مقدمة مختصرة جدا لدراسة مذهب كانط النهائى الذى نتوخاه ٠

ان قراءة النصوص السابقة على «النقد» من حيث أنها تتعلق بالأخلاق تثير شيئا من الدهشة . ليس من العسير أن نبين ، بايراد بعض نصوص، أن جميع مبادىء الأخلاق الكانطية النهائية موجودة من قبل فى المؤلفات السابقة على النقد ، بحيث يمكن أن نتساءل هل كان للنقد أثر مهم على أفكار كانط الأخلاقية كما كان له أثر على أفكاره الميتافيزيقية ٠ يجمل أن ننظر فى هذا الأمر بامعان لكيلا ننسب الى النقد وجهات نظر ونظريات هى فى الحقيقة مستقلة عنه ٠



جرت العادة فى دراسة أخلاق كانط أن يجعل لشخص الفيلسوف وتربيته أهمية كبيرة ٠ وكثيرا ما يقال ان هذه الأخلاق ليست الا ترجمة فى لغة فلسفية لمبادىء التربية القنوتية التى تلقاها ٠ وفى هذا الرأى شىء من الحق قطعا ٠ فالواقع أن تربية كانط كانت فى صميمها قنوتية :

كانت أمه «أنا ــ رجينا رويتر » من نصيرات القنوتيين ، وفى مدرسة فردريك وجد كانط فى« فرانتس ــ ألبرت شولتس» مديرها رجلا« قنوتيا» وأخيرا فى الجامعة كان أستاذه « مارتن كنوتسن » قنوتيا أيضا • كانت القنوتية رد فعل على البروتستانتية القطعية والمنطقية واللاهوتية التى كانت جاءت بعد الاصلاح ، لقد كانت اعلاء من شأن القلب والعاطفة والحياة الداخلية . وكان أنصارها يضعون فوق المعرفة التقوى وطهارة النية *die fromme Gesinnung* . ولم يكف كانط خلال مجرى حياته كلها عن التعبير عن عظيم امتنانه لذكرى أبيه وأمه ومربيه للمبادىء التى تلقاها منهم •

ماذا كانت السمة الغالبة على خلق كانط ؟ كانت فيما يبدو استعدادا لأن يعطى الانســان نفسه قانونه وأن يعتبر القانون الذى أعطاه لنفسه شيئا مقدسا لاينتهك الاستقلال والفردية والحرية الداخلية ، وفى الوقت نفسه الاحترام والاحتيــاج وتقديس للقــانون.والكلى فى الفردى : هذه السمة توجد فى جميع مظاهر النشاط عنــد كانط ، فى الأشــياء كبيرها وصغيرها يربط بين القاعدةوالحرية ؛ بين النظام والتحرر .وهو يذكر أنه كان دائم التذوق للغة اللاتينية • لأن الرومان كانوا يقدسون الواجب والنظام • وكان يكرر بغير انقطاع هذين البيتين من «جوفنال»(١) :

Summum crede nefas animam praefere pudori,
Et propter vitam, vivendi perdere causas.

ففى سنة ١٧٨٢ فى قصيدة ألفها بمياسبة موت «ليلينتال» راعى الكنيسة الذى كان قــد قام بمراسم زواج والديه ، كتب هذين البيتين اللذين اتفق أنهما يترجمان ، دون أن يدرى ، كلمة سقراط فى «الدفاع» : « ان مايعقب الحياة تغشاه ظلمات كثيفة ، ان شيئا واحدا يقينى : ألا وهو الواجب » •

Was auf das Leben folgt deckt tiefe Finsterniss :
Was uns zu thun gebührt, dess sind wir nur gewiss.



ماذا كان تطور أفكار كانط الأخلاقية قبل سنة ١٧٨١ ؟ سأنظر أولا

(١) ثق أن من الخطأ الفاحش ان تفضل النفس على المروءة ، وأن تفقد من أجل العيش أسباب الحياة (جوفنال) . المترجم بمساعدة د. السلامونى

فى فترة أولى سابقة على حصول كانط على لقب « معلم خصوصى » أى على سنة ١٧٥٥ ٠

فى هذه الفترة لانرى أن كانط قد وجه اهتماما خاصا الى المسائل الأخلاقية ٠ كان اذا مسها يعبر عن اعتقادات شخصية أكثر مما يعبر عن نظريات وكان يتجلى لديه استعداد ذهنى ينحو الى الأخلاق والدين ٠

وفى كتاب كبير نشر سنة ١٧٥٥ بعنوان « **تاريخ عام للطبيعة ونظرية السماء** » جاء ارهاصا لنظرية «لابلاس» عن تكوين النجوم ، نراه مشتغلا بعلاقة نظريته الكوزمولوجية بالأخلاق والدين ولا يتردد فى القول بأنه لو ثبت بأنها مضادة لهما للزم التضحية بهما بلا تردد ٠ ولكنه لا يرى فيها ما يناهضهما ويحاول أن يثبت أن نظرية توسع بقدر الامكان الميكانية أى تفسر نظام العالم الفيزيقى بقوانين المادة فقط ، هى أكثر ملاءمة لفكرة قدرة الله الشاملة من نظرية غائية بمعناها الضيق ، تجعل الله متدخلا فى كل تقدم ٠ ان بذرة النظام كانت فى الاختلاط نفسه ، وهذا ما يثبت أن القوانين الميكانية من صنع حكمة عليا ٠ ونهاية هذا الكتاب رائعة كل الروعة ٠

نرى كانط معبرا فيها بحماسة تشبه أن تكون صوفية عن الاعجاب الذى تبثه فى نفسه السماء كما يكشف العلم عنها ، مستكشفا عددا لامتناهيا من العوالم والانسجام ٠ ثم بعد أن أشاد بما للكون من جلال ، يفنيه على طريقة « بسكال » أمام النفس الانسانية التى تفكر فى الواجب وتذعن له ٠ وهو يتصور النفس الخالدة جديرة لا بأن يكون مصيرها أن تذهب من فلك الى فلك ، بل بأن تتحرر من قيود هذا العالم لكى تتحد بالله ٠ وفى هذا الاتحاد وحده تجد سعادتها وكمالها ٠ ها هنا فكرة نظرية فى التنزيه والانخلاع عن العالم ٠ ومن المفيد أن نبحث فيما يبقى من هذه النظرات فى المذهب النهائى ٠



فى العام الدراسى ١٧٥٥ ــ ١٧٥٦ ألقى محاضرات فى الجامعة ، وفى عام ١٧٥٦ ــ ١٧٥٧ أعلن عن محاضرات فى الأخلاق ٠ ولكى يعد هذه المحاضرات اتجه على الخصوص الى الانجليز : شافتسبرى ، هتشسون ، هيوم ٠ وهذه القراءة قد استرعت انتباهه : اذ وجد عند هؤلاء الفلاسفة أخلاقا منفصلة عن كل دين ٠

وقد كان المنهج هو التحليل السيكولوجى ٠

وقد كانت النتائج التى انتهوا اليها تستوقف النظر . فمثلا كان قد عاش فى هذا الفكر وهو أن الحياة الأخلاقية هى بالضرورة كفاح ، وأن الطبيعة الانسانية قد انحرفت وأنه يجب مخالفتها ٠ بيد أن «شافتسبرى» بالعكس يجعل قوام الحيـــاة الأخلاقية انسجاما يتعين اقامته بين ميولنا الشخصـــية وبين ميولنا الخيرية ، واذن فيمكن أن تـكون الفضـــيلة سارة وحلوة لا قاسية وأليمة ٠ ويرى كانط على وفاق مع « هتشسون » أن كل انسان قد وهب حسا أخلاقيا٠واذن فتستطيع الأخلاقية أن تكون كلية ، وما يكون لها أن تكون كما عند القدماء تفوقا ، واستثناء وامتيازا ٠ وأخيرا حاول هيوم جاهدا أن يميز فى الأخلاق بين نصيب الشعور ونصيب العقل وبين أن للشعور تأثيرا على أفعالنا ، فى حين أن الأفكار الخالصة باردة ، بلا حياة ، ولا تستطيع أن تكون دوافع لسلوكنا ٠

ان منهج هؤلاء الفلاسفة والنتائج التى انتهوا اليها قد أثارت اهتمام كانط الذى كان حتى ذلك الحـين قد درس الفلســـفة عند « فولف » و «باومجارتن» بوجه خاص٠فتذوق منهج الملاحظة الداخلية عند الأخلاقيين الانجليز ، ولكنه لم يرض عن النتائج التى انتهوا اليها رضا كاملا ٠ وأخذ يتساءل هل للأخلاقية فى هـــذه الفلسفات الطابعان اللذان رأى وجوب اتصافها بهما ، وهما الجلال المقطوع النظير والمنال القريب الميسور ٠

أن كانط قرأ حينئذ « روسو » ، وملأته هذه القراءة حماسة بالغة جعلته ينسى عاداته ويخرج على ساعة تريضه ٠ وهو يقول : « لقد كنت بطبعى طلعة مولعا بالعلم ، ووضعت فيه شرف الانسان ٠ وكنت أزدرى العوام الجهال ٠ فردنى روسو الى الصواب ٠ وعلمنى أن أرغب عن متاع الغرور وأن أضع فى مكارم الأخلاق كرامة الانسان على الحقيقة ٠ لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق ، لقد استكشف فى العنصر الأخلاقى مايمسك على الطبيعة الانسانية وحدتها ، كما أن نيوتن قد وجد المبدأ الذى يربط قوانين الطبيعة الفيزيقية بعضها ببعض ٠ وفوق ذلك كانت له هذه الفكرة: وهى أن الارادات تستطيع ويجب أن يؤثر بعضها فى بعض وأن الناس يجب أن يعملوا على تربية بعضهم البعض ، فلم تعد الفضيلة قائمة فى الكمال الفردى ، بل فى العلاقات الصحيحة بين الناس ، ويجب أن تقوم جمهورية من الارادات » ٠

ولكن « روسو » نفسه لم يرض كانط تمام الرضى ، لأن مبـــادئه الأخلاقية لم تصغ صياغة دقيقة ، والذى نجده عنده أشبه بأن يكون هو

الشعور بالقانون الأخلاقى ، لاتعريفه • وهو لايكاد يجاوز فكرة الضمير ، وهو أشبه بأن يكون أداة للقانون من أن يكون هو القانون نفسه •

ويبين لنا كتاب « **ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل** » الذى ظهر سنة ١٧٦٤ أن كانط متأثر بالانجليز وروسو ، ويحاول أن يجاوزهم . فقد ميز بين الفضائل المتبناة المحددة بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهى التى يحددها مبدأ ما • وهذا المبدأ يعرفه بالشعور الكلى بما للطبيعة الانسانية من جمال وكرامة . ومن المتوقع أن هذا المزيج من المشاعر والتصورات لن يرضيه زمنا طويلا •

وفى عام ١٧٦٤ نفسه اشترك فى مسابقة أكاديمية برلين عن « بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعى والأخلاق » • وتأمل بهذا الصدد فى النظريات الأخلاقية عند «ڤفولف» و «كروسيوس» . وللأخلاق عند فولف طابعان: الالزام صورة والكمال موضوعا ، ويؤسس « ڤولف » الالزام على زيادة الكمال الذى لابد أن ينتج من فعل معطى • وهذا التصور لالزام مشروط لا يرضى كانط ، لأنه يرى أن الالزام يجب أن يكون مما لايبرهن عليه •

ورأى كانط عند « كروسيوس » تلك النظرية الذاهبة الى أنه لابد لكل معرفة من نوعين من المبادىء : (١) مبادىء صورية أو منطقية (٢) ومبادىء مادية • وهذه وتلك يجب أن تكون على حد سواء أصلية ولا يبرهن عليها • وهذه النظرية ارتأى كانط وجوب تطبيقها على الأخلاق• فحاول حينئذ أن يصوغها فى صيغة للقانون الأخلاقى معقدة ، تجمع بين هذين النوعين من المبادىء : قاعدة تطابق مبادىء الفكر الصورية (مبدأ الهوية ومبدأ التناقض) : « حقق كل ما هو ممكن لك من كمال ، وتجنب الأفعال المضادة للكمال المقدور لنفسك أن تحققه » ، وقواعد تحدد مادة الفعل بواسطة الشعور •

ونرى أن كانط يقول بالنظرية نفسها التى يعترضون عليه بها ، نظرية الجمع بين مبدأ صورى ومبادىء مادية ، اذ أنه قد قرب فى هذا المعنى بين مبدأ الشعور والتجربة عند الانجليز وبين مبدأ فولف العقلى • ولكن سرعان ما تبدى له أن هذين المبدأين غير متجانسين ، وأنه لا يكفى أن نقرب بينهما تقريبا آليا للحصول على نظرية معقولة •

اذا نحن أقمنا النشاط الأخلاقى على الشعور لم يعد للالزام معنى ، واذا نحن أقمناه على الالزام فكيف يستطيع الشعور أن يثبت المبدأ ؟

واذن فقد تبدى له أن هذا الجمع بين الشعور والالزام هو مزج

توفيقي بين أشياء مشتتة • وقد وقر فى نفسه حينئذ أن المشكلات الأخلاقية ذات تعقيد لم يخطر ببال أحد بعد، وانتهى الى ضرب من الارتيابية•وكان يقول حينئذ ، فى برنامج محاضراته سنة ١٧٦٥ ، ان الفلسفة الأخلاقية غير موجودة ، وأن ما عمله حتى ذلك الحين لا يعدو جمع المواد ، وأن أسس البناء لم توضع بعد • ولكنه لم يستطع أن يقف عند هذا الخاطر ، لأن الارتيابية كانت تنافى طبيعته وروحه الفلسفى •

فهذا الجدلى المتقشف شديد التقشف كان ذا خيال ميتافيزيقى • فحوالى الفترة التى ننظر اليه فيها ، كتب «**أحلام آراء مقارنة بأحلام بعض الميتافيزيقيين** » (١٧٦٦) • فى هذا الكتاب جهد كانط فى أن يعالج مشكلات الميتافيزيقا بلهجة الاستخفاف والتنكيت على طريقة « فولتير » • فقارن بين رؤى الخيال الحسى وبين النظريات الميتافيزيقية • وتساءل ألا يكون للعقل هلوساته كما يكون للحواس ؟ ورسم احدى الهلوسات من هذا النوع • وافترض ان الناس حين يستهويهم أن يستمعوا الى قصص أصحاب الرؤى يسلمون بوجود الأرواح منفصلة عن الأجسام•وهذه الأرواح لما كان لا يعوقها شىء عن النفاذ الى المادة فهى تستطيع أن تتصل فيما بينها اتصالا مباشرا وأن تتحد حقا وأن تكون ارادة عامة كلية • فاذا كانت مملكة الأرواح هذه وكانت الارادة الكلية هذه موجودتين أفلا تستطيعان أن تعطيانا الحل للمشكلات الأخلاقية ؟ كيف نفهم فى واقع الأمر أننا مكرهون ؟ لكى يكون الالزام أخلاقيا يجب أن يجىء منا ، لا من الخارج • ولكن كيف يستطيع الانسان أن يلزم نفسه ؟ واذا سلمنا بمملكة الأرواح ألا نستطيع أن نتصور أن الالزام الأخلاقى هو علاقة ارادتى الفردية بالارادة الكلية ؟ وأمام هذه الارادة تتمرد أنانيتنا • أفلا يكون الالزام هو الواجب الذى على ارادتنا بأن تطيع الارادة الكلية ؟ •

بيد أنه لاتعوزنا الأمثلة للتسليم بوجود جمهورية للأذهان . فالجاذبة مظهر لقوة مجهولة تربط الجواهر الجسمانية بعضها ببعض ، وكذلك ربما كان هنالك جاذبية أخلاقية تؤلف بين الضمائر جميعا ، على الرغم من تميزها ، وربما كان شعورها بالالزام الأخلاقى ظاهرة لها •

ولكن ما كاد كانط يفرغ من صياغة هذه الافتراضات ، حتى نراه يسخر منها ويعدها من قبيل الأحلام التى لابرهان عليها . فهل من المحقق أنه لم يكن يرى فيها الا خيالات براقة ؟ وألا توجد أى مشابهة بين « العالم العقلى » الذى ذهب اليه سنة ١٧٦٦ وبين « ملكوت الغايات » الذى صرح به سنة ١٧٨٥ ؟

غير أنه فى هذه الفترة (١٧٦٦ ـ ١٧٦٧) كانت تعوزه نظـرية أخلاقية أعوازا تاما ٠

* * *

فى سنة ١٧٧٠ وضع كانط أسس « النقد » فى « الرسالة عن مبادىء معرفة العالم الحسى والعالم العقلى » ، وهى منطلق فلسفته النهـائية ، والنظرية التى تفتتح كتابه « النقد » والتى تؤسسها هى الفصل الحاسم بين الحساسية والفهم ٠ وحين اهتدى الى هذا المبدأ فرضت عليه مهمة لم تخطر له فكرة عنها من قبل : وهى أن يرتاد كل مجال العقل الخالص ، وأن ينسق تصوراته ، وأن يبين حدوده ومداه ٠ فهل استطاع اكتشاف كهذا أن يكون له صداه فى الأخلاق ؟

لم يستطع كانط أن يرضى عن تنسيق التصورات الأخلاقية .ولكنه كان يملك عناصر مستقاة اما من نفسه أو من استدلالات الفلاسفة أو من مشاهدة وتحليل أحكام الحس العام ٠ فكانط يرى لذلك أن الأخلاقية يجب أن تكون الشىء الأعلى والأقرب فى آن واحد ، وأن الناس جميعا يجب أن يكونوا متساوين أمام الأخلاق ٠ ولما كان القانون الأخلاقى كليا فيجب أن يكون فى الوقت نفسه متصورا على انه ملزم على التدقيق ٠ أى مفروض من نفسه وبمعزل عن كل غاية مادية يراد تحقيقها ٠ ويجب بالاضافة الى ذلك أن يكون مما لا يبرهن عليه ، كما أراد « كروسيوس » أن تكون المبـادىء الأولى المادية للعلم ٠ وكان كانط ، مع روسو ، يتصـور العقل والمبادىء مما يجب أن يكون له فعل ايجابى ، ومما يجب أن يكون العامل الفعال فى الحياة الفردية والاجتماعية ٠ وكانط يعتقد أيضـا أن الأخلاقية ذات علاقة ضرورية بالسـعادة والحياة الراهنة ، وان لم يستمد مبدأها من اعتبار السعادة ٠ والقانون الأخلاقى الذى يمكن أن يكون منبعه خارج هذا العالم يجب أن يكفل للفضيلة النجاح فى هذا العالم ٠ وأخيرا لم يكن كانط قد عـدل عن التفكير بأن الأخلاق وثيقة العرى بالدين ، وأن لها شيئا مقدسا ، وأن لها فضلا عن ذلك علاقة ضرورية بفكرتى الله والخلود ٠

هذه الشروط المختلفة لم يجـد كانط السـبيل الى التنسيق بينها ولا الى تعريفها تعريفا دقيقا ٠ بيد أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد استطاع حقا أن يهتـدى الى أساس الأخلاق ٠ ولو أنه وفق فى ذلك فلربما كان يسـتطيع أن يربط بين هـذه الشروط وأن يعرفهـا على نحو أوثق وأضبط . ولكن الا يستطيع النقد أن يعين على حل هذه المشكلة ؟ لقد تساءل كانط منذ السنوات ١٧٧٠ ـ ١٧٨١ ، ومن المحتمل أن يكون قد

استشف فى وقت مبكر الحل الذى يشير اليه فى نقد العقل الخالص . وكان على النقد أن يبين الحدود التى تحد العقل النظرى . ولكن اذا كانت معرفتنا بالمعنى الدقيق محددة على هــذا النحو فهلا تســتطيع الأحلام التى كانت تراوده فى كتابه المنشــور سنة ١٧٦٦ أن تكتسب شيئا من الواقعية ؟ وألا يستطيع الانسان ، فى نفس نتائج النقـد ، أن يجد السبيل الى أن يجعل من قبيل العقلى ذلك الاعتقاد بمملكة للأرواح ، الذى هو على هذه الدرجة من الجاذبية بواسطة الحل الذى يزودنا به للمشكلة المخيفة ، مشكلة الالزام الأخلاقى ؟

قد يكون من الأمور الدقيقـة أن نبحث الى أى حــد أثرت المشاغل الأخلاقية والمشاغل النقدية بعضها على بعض فى ذهن كانط ، والأمر المؤكد هو أن من المستبعد جدا أن يكون مذهبه فى الأخلاق قد تكون حين تصور النقد ، اذ أنه لم يكن يملك منه الا عناصر متفرقة ، وعند ذهن تنسيقى كذهنه ، ما كان لمواد أن تؤلف مذهبا .

الفصل الثالث

المشكلة الأخلاقية

ان المنهج الذى يتبعه فيلسوف لحل مشكلة ، وبالتالى النتائج التى ينتهى اليها ، تعتمد الى حد كبير على طريقته فى وضع المشكلة • لذلك نتساءل قبل أن نعرض لتفاصيل أخلاق كانط ، كيف وضع هذا الفيلسوف المشكلة الأخلاقية ؟

١

اختلفت الآراء فى هذا الموضوع اختلافا كبيرا • فرأى البعض أن مذهب كانط لا يعدو فى صميمه أن يكون اسقولائية حديثة ، وأن مؤلفاته مؤداها أن تعطى صورة عقلية لعقائد الأخلاق المسيحية • فأوامر اله الكتاب المقدس ، والخطيئة والفضل والفداء : تلك فى الواقع ، تحت ستار الصيغ ، هى مضمون المذهب • ورأى آخرون أن كانط انساق على الخصوص باعتقاداته الشخصية وأن لب مذهبه فى ضميره ، فى طبعه وفى شخصيته • وبعض الشراح يذهبون الى اننا لا ينبغى أن يهولنا ما فى المذهب من جهاز نقدى وجدلى ؛ فما هو بالاجمال الا مجرد تحليل بسيكولوجى : وقالوا ان كانط قد أخذ مادة بحوثه النفس الانسانية ، وسعى الى أن يستخلص وأن يصف ، من بين مظاهرها المختلفة ، تلك التى تتعلق بالغريزة الأخلاقية •

ويلوح أنه لا شىء من هذه التأويلات يتفق حقا مع فكر كانط على نحو ما يظهر فى مؤلفاته الرئيسية عن الأخلاق ، مثل « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملى » • وهذا الفكر هو مانود أن نستخرجه •

ويبدو أن كانط قد عالج المشكلات الأخلاقية من وجهتى نظر : كانسان وكفيلسوف •

وكانسان أولا ، اندمج كانط في المجتمع ولاحظه في تطلع . واهتم بالأدب وبالعلوم الأخلاقية . وألقى بشغف محاضرات عن الانتربولوجيا . واذن فالمشكلة الأخلاقية عنده حقيقة حية لا تجريد . وسنرى كيف — توضع المشكلة الأخلاقية من وجهة النظر هذه طبقا لكتاب « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » .

نستطيع أن نميز وأن نلتقط الأحكام التي يطلقها الناس على الامور الأخلاقية في الحياة العامة . هذه الأحكام متى فرضت معطيات كانت المسألة أن نعرف ما هي المبادىء التي تحددها ، وهل هذه الأحكام بتعميقها يمكن أن ترد الى الوحدة . على هذا النحو آخذ سقراط مادة لتحليلاته الآراء الشائعة عن الأشياء الأخلاقية . اننا نعرف أن الانسان في الفلك لم يقنع بقوانين كبلر التي كانت قد استخرجت مباشرة من الملاحظة ؛ ان العلم الحقيقي قد أنشأه نيوتن الذي أراد أن يفسر هذه القوانين التجريبية باستنباطها من مبدأ مستمد من الخواص الجوهرية للمادة على العموم . تساءل كانط أليس على الأخلاقي أن يؤدي مهمة من هذا القبيل ؟ والمبادىء التي يستطيع الانسان أن يحصل عليها بالمنهج الارتجاعي regressive الذي أشرنا اليه ، لن تكون قط الا تجريبية . سنعلم أن الناس يسلمون بها في الحياة العامة ، ربما من حيث لا يشعرون ، ويطبقونها ؛ ولكننا سنجهل هل هذه ملزمة في الواقع ، وهل نحن ملزمون بالفعل بأن نتلاءم معها ؟ ان نكون قد صنعنا بالاجمال سوى التاريخ الطبيعي للذهن الانساني .

ثم ان هذه المبادىء ، اذا اعتبرناها ، ذات طبيعة خاصة . وهكذا فان احدى الفكرات الأساسية التي ينتهي اليها تحليل الأحكام الأخلاقية للحياة العامة فكرة **الكرامة الانسانية** ؛ والقيمة الأخلاقية التي تقومها يجب أن تكون أرفعها جميعا ؛ وفي الوقت نفسه يجب أن تكون أقربها الى التناول ، خلافا لتلك التي يعطيها العلم أو الجمال أو الميزات الخارجية ، أو هي تكون أكثر بعدا عن التناول بقدر ما تكون أكثر ارتفاعا .

وسمة أخرى للمبادىء الأخلاقية هي فكرة **الالزام** المتصلة بها . الزام عجيب يفرض الطاعة وفي الوقت نفسه يعمل من الداخل لا من الخارج ، كقانون مطلق يعطيه الكائن لنفسه .

وسمة أخرى : **القانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل لتحقيق سعادتنا** ؛ بل يأمرنا بأن نغض النظر عنها . ومع ذلك فالعقل يتطلب أن من أدى واجبه يحصل عاجلا أو آجلا على السعادة ؛ وأن تكون الفضيلة ، في طبيعة الأشياء ، الوسيلة التي لا تخطىء للوصول اليها .

هذه السمات المختلفة تبين أن الأفكار الأخلاقية ليست مجرد نتاج للوقائع ؛ وأنها فى عناصرها المميزة لايمكن أن تكون مشتقة من التجربة • هاهنا «وجوب» (Sollen) لا ينحل الى «كينونة» (Sein) • فهذه المعانى يجب اذن أن تكون « أولانية » والآن ما قيمة المعانى « الأولانية » ؟ ان الميتافيزيقا كانت تجعل « الأولانى » والمطلق شيئا واحدا • فما كان يبدأ مباشرة من العقل كان عند أرسطو حقا على نحو مباشر • وعند كانط الأمر مختلف جدا • يرى مؤلف « نقد العقل الخالص » أن الأصل « الأولانى » لمعنى ما هو أولا داع لعدم الثقة فيما يتعلق بقيمة ذلك المعنى • لأنه اذا كانت بنيتنا العقلية خاصة وحادثة ، فان المعانى « الأولانية » ، لأنها تأتى منا ، تكون عرضة جدا لأن تكون هى أيضا نسبية •

ومن هنا ضرورة وضع المشكلة الأخلاقية مرة ثانية وعلى نحو جديد • يجب أن نبحث ، كما فعل نيوتن للعالم الفيزيقى ، عما اذا كنا نستطيع أن نجد فى الشروط الجوهرية الرئيسية للعمل التطبيقى ، مبدأ يمكن أن تستخلص منه هذه المعانى • وحين نكون قد أسسنا المعانى الأخلاقية على مبدئها الحقيقى ، حينئذ نستطيع أن نتحدث فلسفيا عن قيمتها • ثم ان مجرد التحليل للمعانى الشائعة يعطينا عن الأخلاقية فكرة يمكن أن تبقى ناقصة جدا • لن نستطيع أن نصوغ هذه المعانى على وجه الدقة الا بعد أن نكون قد نقدناها وأسسناها موضوعيا • وكذلك الرياضى يتلقى من المعطيات الجارية فكرة المثلث أو الدائرة ؛ ولكنه يريد أن يضفى على هذه الفكرة الغاشمة الكمال والاحكام ، وحين يولد المثلث تبعا لقانون متعقل تمام التعقل يكون عنه معنى مضبوطا •

على هذا النحو وجد كانط نفسه منتهيا الى وضع المشكلة الأخلاقية على نحو جديد •

ولكن هنا تعرض لنا **صعوبة** • ان كانط لا يجد نفسه فى حال الرياضى الذى هو حر فى انشاء الأشكال التى تحلو له • لقد انتهى « **نقد العقل الخالص** » **الى نتائج يتعين عليه أن يضعها فى تقديره** • أقر على الخصوص المبدأين التاليين : (١) **من المستحيل** علينا أن نصل **الى معرفة أشياء مجاوزة للحس** ، الميتافيزيقا الكلاسيكية مستحيلة ، والله ، والحرية وبقاء النفس ، موضوعات تفلت من قبضتنا أفلاتا • **(٢) الطبيعة التى هى مسرح نشاطنا خاضعة لقانون علية** ميكانيكية لاسبيل الى اجتراحه ، الظاهرات شئ مرتبطة ارتباطا من شأنه ألا يترك أى مكان لفعل حر •

هاتان النتيجتان تؤثران فى الأخلاق تأثيرا جسيما ٠ لان المعانى الأخلاقية فيما يبدو تتطلب هذه الموضوعات المجاوزة للحس التى استحالت علينا معرفتها ٠ حين نسلم بوجود الله وبالحرية وببقاء النفس نبين امكان الالزام وامكان الجزاء الأخلاقى وامكان الاتفاق بين الفضيلة والسعادة ٠ ولكن اذا كانت هذه الموضوعات المجاوزة للحس لا يمكن معرفتها ، فان أساس الأخلاق لن يمكن أن يكون فيما يبدو الا شعورا لا معرفة ، وتكون الأخلاق بالضرورة صوفية فى مبدئها وفى منبعها ٠ بيد أن كانط كان ينفر أشد النفور من التصوف ، ومن الاشراقية التى كان يسميها بشىء من الزراية ــ شعوذة ــ Schwärmerei ٠ ومن وجهة أخرى ، وفقا للنتيجة الثانية من نتائج « النقد » لا يستطيع الانسان أن يفكر فى أن يقيم الأخلاق على الطبيعة ٠ لأنه مادامت الطبيعة تعرض لنا ميكانية مطلقة ، فان الأخلاق التى تقترحها لنا لا يمكن أن تكون الا أخلاق النجاح والسعادة والمنفعة لا أخلاق الواجب والالزام اللذين يفترضان فاعلا حرا ٠

هذا اذن هو المأزق dilemme : اما أخلاق صوفية صرفة ، واذن بلا قيمة فى نظر العقل ، أو أخلاق مشروعة فلسفيا ، ولكن مستبعدة كل حرية وبالتالى كل أخلاق بالمعنى الصحيح ٠

فهل يستحيل الخروج من هذا المازق ؟ اذا دققنا النظر فى نتائج النقد رأينا أن بين امكانية المعرفة بمعناها الدقيق وعدم امكانية المعرفة ، يترك النقد مكانا لحد أوسط ٠ صحيح أن العقل الحدسي الذى يكون ضروريا لكى يدرك الحقائق المجاوزة للحس ولكى يعرفها حقا يجاوز طبيعتنا ٠ والحدس الوحيد الذى يملكه عقلنا هو الحدس الحسى ، ولذلك فالعقل النظرى عندنا لا يمكن أن يعرف الا ظاهرات ٠ ولكن خارج العقل الحدسى الذى نستطيع تصوره ولكن ينقصنا ، وخارج عقلنا النظرى المقصور على العالم الظاهراتى ، نستطيع أن نعتبر العقل فى ذاته الذى يسيطر على العقل النظرى والذى بفضله نستطيع أن نخضع هذا العقل دون الوقوع فى دور ٠ فيكون المطلوب حينئذ أن نعرف هل الأخلاق التى لانستطيع أن نؤسسها على معرفة الأشياء فى ذاتها ، ولا على معرفة الطبيعة ، لا يمكن أن تؤسس على العقل فى ذاته ، على العقل الخالص مجردا من صور الحساسية ٠ العقل فى هذا الافتراض لن يكون مقصورا على أن يستدل على موضوعات معطاة له من الخارج ، كما يكون الحال حين يبنى العلم ، ولكنه هو نفسه لن يستطيع أن يعطى نفسه موضوعات يجد فيها شموله وما لديه من وحدة التنسيق ٠ وتكون الأخلاق حينئذ حصيلة

للعقل الخالص ، وصورة للعقل التام الأعلى ، كمبدأ فعال للتعيين وللفعل ٠

والمشكلة توضع ، آخر الأمر ، على النحو التالى : أيستطيع العقل الخالص بنفسه أن يكون عمليا ؟ وهل يشتمل العقل بذاته على الشروط الضرورية الكافية لقانون أصيل غير القوانين الميكانيكية للطبيعة ، وعلى شروط توجيه للارادة مطابق لهذا القانون؟ ثم اذا استطعنا أن نقيم مثل هذه المبادىء ، كان هناك محل لمواجهتها بقوانين الطبيعة التى تعتمد عليها السعادة لكى نحدد علاقة السعادة بتلك المبادىء ٠ وأخيرا متى أقمنا مبادىء الأخلاق ومبادىء علاقتها بالسعادة على العقل الخالص ، يبقى أن نواجهها بهذه الموضوعات الفائقة على الحس تلك التى يمنعنا النقد من معرفتها وان سمح لنا بتصورها ، لكى نرى ما اذا لم يكن هنالك شىء من الحق فى الفكرة المسبقة التى تقيم علاقة بين الأخلاق والدين ٠

٢

واذا سرنا حسب هذه النتائج لبحثنا ، وقارنا وجهة نظر كانط بوجهة نظر اليونانيين ، تبينا فارقا كبيرا ٠ فعند اليونانيين الأخلاق فن غايته ككل فن أن يتم ، فى طريق فعل الطبيعة ، العمل الذى تزودنا الطبيعة ببداياته ٠ الطبيعة تنزع الى تحقيق فكرة الانسان ٠ وهى لا تصل الى ذلك الا على وجه ناقص ، بسبب العقبات التى تثيرها هى ذاتها اذ تعمل على تحقيق أفكار أخرى ٠ والأخلاق تدعو الى تنحية هذه العقبات ، حتى تساق الطبيعة الانسانية الى الكمال الذى يخصها ٠ أما عند كانط فالأخلاقية لا يمكن أن تسير من الطبيعة لأن الطبيعة ميكانية صرفة تستبعد كل عفوية وحرية ؛ الأخلاق تأمرنا بأن نحقق شيئا لا تستطيع الطبيعة أن توجده لا من جهة الواقع ولا من جهة الحق ٠

ان مبدأ أخلاق كانط هو من جهة أخرى مختلف جدا عن مبدأ الأخلاق المسيحية ٠ الأخلاق المسيحية تقول للناس : « كونوا كاملين كمال ربكم الذى فى السموات » فالنموذج هو الكمال الالهى موضوعا من أول الأمر ٠ الواجب يرجعونه مباشرة الى هذا الكمال ٠ وبما أن الانسان ، متروكا لقواه الخاصة ، عاجز بالبداهة عن أن يؤدى هذه المهمة ، فالدين يعده معونة الفضل الالهى ٠ واذن فأساس الأخلاق المسيحية فى الله غاية ووسيلة معا ٠ أما عند كانط فلما كان الله لا يمكن أن يعرف فهو لا يمكن أن يكون أساس الأخلاقية ٠ منطلق الأخلاق لا يمكن أن يوجد الا فى العقل نفسه ٠ الأخلاقية بالضرورة استقلال (أوتونوميا) ٠

أمعنى هذا أن أخلاق كانط لايجمع بينها شىء وبين أخلاق اليونانيين ولا الأخلاق المسيحية ؟

ان الفروق التى أشرنا اليها لو دققنا النظر فيها وجدنا انه حيث تختلف أخلاق كانط عن الأخلاق المسيحية تقترب من الأخلاق اليونانية ، وحيث تقترب من الأخلاق المسيحية تبتعد عن الأخلاق اليونانية • والواقع أنها تختلف عن الأخلاق المسيحية ، لأنها استقلال : وفى هذا تقترب من الأخلاق اليونانية التى ترى الاتجاه الى الخير كامنا فى الانسان بما هو كائن ناطق • ومن جهة أخرى تختلف عن الأخلاق اليونانية من حيث أنها تأمرنا بأن نجاوز الطبيعة ، لا الى حد ما ، بل على الاطلاق • ومن هذا الوجه تقترب من الأخلاق المسيحية التى تفرض علينا حياة فائقة على الطبيعة •

وأخيرا يضع كانط المشكلة الأخلاقية بحيث يحاول أن يجمع بين كمون الأخلاق اليونانية وتعالى الأخلاق المسيحية •

٣

ما قيمة هذه النظرية عن المشكلة الأخلاقية ؟ انها فى صميمها وضع لهذه المشكلة على التعاقب من وجهين . أولا يصعد كانط بالتحليل من المعانى الأخلاقية الشائعة الى المبدأ الأقدر على تفسيرها وتنظيمها .

وجهة النظر هذه ذات رواج عظيم جدا اليوم • ان الفكرة السائدة عموما أنه لاقامة الأخلاق لا يكفى أن يدخل الانسان فى نفسه وأن يحبس نفسه فى ضميره الفردى ، بل يجمل أن يلاحظ جميع المظاهر الخارجية للحيـــاة الروحية ، وأن يسعى الى أن يستخرج منها المبـــادىء المدبرة بالتحليـــل • ولكنهم يجـدون الأساس الذى يتخـذه كانط فى **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** أساسا ضيقا ، ويوسعون هذا الأساس الى ما لا نهاية بالتاريخ والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع •

أينبغى مع كانط أن نضيف الى هذه الدراسة دراسة تأليفية تنزع الى استنباط المبادىء وتأسيسها عقليا ؟ من يريدون أن تكون الأخلاق مجرد علم طبيعى سينبذون هـذه الدراســة ، ولكن الى جانب هؤلاء لايزال كثيرون من الفلاسفة حتى يومنا هذا يبحثون عن أسس الأخلاق • وهذه الأسس يذهب كانط الى أننا لا نستطيع أن نجدها خارج الطبيعة ولا فى الطبيعة الأخلاقية لا تقوم على الميتافيزيقا القطعية ولا على آلبسيكولوجيا • وجهة نظر غريبة • ومع ذلك فيبدو أننــا نحن أنفسنا فى موقف شبيه بهذا ، لأننا لا نريد كما لا يريد كانط أن تؤسس الأخلاق على ميتافيزيقا

لم تستطع أن تبقى من حيث هى علم أول ؛ ولا نستطيع مثله أن نجد ، فى مجرد ملاحظة ما هو كائن ، الاشارة الى ما يجب أن يكون ٠

فمن الطبيعى اذن أن نتساءل كما تساءل هو عما اذا كان العقل متصورا على أنه حد وسط بين الطبيعة والفائق للحسى ؛ لايستطيع أن يزودنا بالمبادىء الخاصة التى تحتاج اليها الأخلاق ٠

ومع ذلك فحتى لو نظرنا من هذه الزاوية ، فهل حل كانط يفرض نفسه ضرورة ؟ انه حل تسوده التفرقة بين العقل والطبيعة معتبرين لا متجانسين من حيث أن الطبيعة أساسيا الحساسية وهى خارجة كلها بالنسبة الى الفهم ٠ هذا التعارض الجذرى القائم بين الطبيعة والعقل يضطر كانط الى أن يستنبط مبدأ الأخلاق من العقل الخالص دون سواه ، وعلى هذا النحو ينتهى الى عقلانية مغلقة ، تستبعد الشعور ، الى الصرامة (rigorisme) ٠

وجهة النظر هذه وهى ثنائية متشددة ، أهى صحيحة ؟ ٠

لو سلمنا بأن نظرية كانط فى هذه المسألة تحتمل مراجعة وأن من الممكن بعد أن نفرق كما هو ضرورى بين العقل والطبيعة ، أن نسعى الى التقريب بينهما والى التوفيق بينهما فى وحدة عيانية خصبة ، فلن يكون للمشكلة الأخلاقية أن توضع من طرف الى طرف آخر من التأمل الأخلاقى ، على نحو ما هى موضوعة عند كانط ٠ فبدلا من أن نلتمس مبادىء الأخلاق فى العقل الخالص فقط ، نستطيع حينئذ أن نلتمسها فيما ينبغى أن يقام من علاقات بين الطبيعة والعقل ؛ وربما يكون موضوعها ليس فقط أن نرتب التصرف الداخلى أو حتى أن نوفق بقدر المستطاع بين الطبيعة والعقل ، بل أن نحقق العقل تحقيقا صحيحا بواسطة الطبيعة ، وأن نجعل من الطبيعة تعبير الحياة وكينونة العقل ٠

هذا التصور يؤدى الى النتيجة التالية : فى نسق كانط الشعور بالضرورة مستبعد من مبدأ التصرف الأخلاقى ، لأن الشعور ، طبقا للثنائية الكانطية ، المؤيدة برأى كثيرين من الفلاسفة ، ليس خاضعا لسلطان الارادة وسلطان العقل ٠ فمبدأ : « أحب جارك » ليس له معنى عند من جعلوا مبدأ أن الحب لا يؤمر به ٠ ولكن اذا سلمنا بأن العقل والطبيعة مندوبان الى الائتلاف ؛ وانهما ليسا فى الحقيقة الا مرحلة فى تطور مبدأ واحد ، عندئذ لن يكون تنافر بين القانون والشعور ، بين الواجب والحب ، ويكون موضوع الأخلاق هو الأمر بالحب ٠ خلافا لأحكام الفلاسفة ووفقا لمبادىء الدين المسيحى وللمطامح التى تكشف عنها حياة الانسانية الأخلاقية ، يكون موضوع الأخلاق أن تؤكد أن الواجب التام والأسمى ، الممكن تحقيقه لأنه ضرورى ومعقول ، هو أن نحب ٠

الفصل الرابع

تحليل المعانى الأخلاقية الشائعة

رأينا أن كانط يعالج مشكلات الأخلاق ناهجا منهجين مختلفين : من جهة يأخذ نقطة بداية له معطيات التجربة ، ويصعد بالتحليل من هذه المعطيات الى أعم ما يستطاع ايجاده من قضايا ، لكى ينسقها ويفسرها ؛ ـ ومن جهة أخرى يتخذ مبادئه تصورات العقل ، وينزل من هذه المبادىء نحو الظاهرات ، والمعطى ، والتجربة · ولقد قلنا من قبل ان هذين المنهجين لا يلتقيان ضرورة ، لأن المرء اذا بدأ من معطيات التجربة فقد لا ينتهى الى المبادىء الأولى حقا ، القادرة لا على التنظيم فقط بل على التأسيس والتبرير · سوف نبدأ بدراسة النظرية التحليلية التى ترجع الى الخلف ·

***

أولا ما طبيعة الواقع المعطى الذى سيأخذه كانط نقطة بداية ؟ وهل سيتبع منهجا بسيكولوجيا ، ويبحث كيف تحدث الوقائع الأخلاقية فى الضمير ؟ ان كانط يمنع نفسه من سلوك هذا المسلك · وكثيرا ما كرر القول أن دراسة الطبيعة الانسانية على طريقة الانجليز انما هو وصف للواقع ، وتخطيط جغرافى للنفس وليس تفسيرا ولا صعودا الى المبادىء ·

فما هو اذن المعطى الذى سيزود كانط بمادة تحليله ؟ ليس هو الطبيعة الانسانية مأخوذة فى ذاتها ، بل أحكام الناس ، والمعانى الأخلاقية الشائعة ، أو ان شئنا قلنا هى التجليات الخارجية للعقل فى المجال الأخلاقى ·

ومن هذه المادة ماذا يستخلص كانط ؟ لقد استوقف نظره التقدم الذى حققه للصناعة وللعلم نفسه منهج تقسيم العمل ، فاعتقد بامكان

أن نجد فى الواقع عناصر يمكن عزلهـا ، وتحتفظ ، مأخوذة على حدة ، بخصائصهـا الذاتية ، ومنهـج كهذا اتبعه ديكارت حين التمس أن يرد الواقع الى **طبائع بسيطة** معتبرة على انها حقيقية . وقد فكر كانط أنه كما أننا فى الرياضيات نبدأ من وحدات منعزلة ونشكل العلم بتوليفاتها ، كذلك قد نستطيع أن نقيم الأخلاق بالجمع على سبيل التأليف بين عناصر معزولة بالتحليل • وهو يريد اذن أن يستخرج ، فى صفائه ، العنصر الأخلاقى الحقيقى المتضمن فى أحكام الناس ، كالكيميائى الذى يعزل معدنا من المعادن عن المواد التى كان ممتزجا بها •

ولكن أيستطيع الانسان أن يقنع بتحليل شبيه بتحليل الكيميائى ؟ اذا رجعنا الى كتاب **((أسس ميتافيزيقا الأخلاق))** رأينا أن كانط يضيف الى هذا المنهج ، منهج التحليل البسيط ، منهجا آخر نستطيع أن نسـميه بالاستنباط الافتراضى ؛ وهذا المنهج عبارة عن أن نضع مبدأ على سبيل الافتراض ، وأن نستخلص منه النتائج وأن نقابل بعد ذلك هذه النتائج بالواقع المعطى • هذا المنهج هو المنهج الذى يستخدم لاستكشاف القوانين العلمية •

هذان هما موضـــوع استقصـاء كانط ومنهجه فى صــــدد المعانى الأخلاقية الشائعة ؛ ولننظر الآن فى نظريته •



أيوجد تصور يلخص جميع المعانى الأخلاقية التى يؤثرها الانســان على غيرها حين يريد أن يحـكم على القيمة الأخلاقية الحقيقية للمعـــانى وللتصرفات الانسانية ؟ ان هـــذا التصــور موجود فى نظر كانط : انه **الارادة الطيبــة** • الارادة الطيبــة هى الشرط الضرورى الكافى للقيمــة الأخلاقية ؛ وهذا التصور هو الذى سيخضعه كانط للتحليل •

وهذا الاختيار يسترعى النظر • ان كانط لا يقول لنا بأى اعتبارات قد وصل اليه ؛ ولكننا حين نقرأ الصفحات الجميلة جدا التى يشيد فيها بالارادة الطيبة يذهب بنا الفكر الى القول التقليدى : « سلام على الأرض لأصحاب الارادة الطيبة ! » • ويجمل أن نلاحظ أن هـــذا القول الذى كثيرا ما ردد الناس أنه يلخص الانجيل غير موجود فيه • اننـــا نقرأ فى انجيل لوقا ، الاصحاح ٢ ، الآية ١٤ : « المجد لله فى الأعالى وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة » •

ومعناه بالنظر الى الآية ٢٢ من الاصحاح ٣ : « المجـد لله فى أعلى سماواته ، والسلام على الأرض ؛ هكذا يضع الله فى الناس رضوانه » · هذه الجملة التى حرف معناها فى ترجمة ال « فولجات » قد قامت بدور هائل فى التاريخ الأخلاقى والدينى للانســانية ، كما حدث لكثير من الأقوال غير الصحيحة ·

ومهما يكن الأمر فان من تصور الارادة الطيبة ، بالمعنى العــادى للكلمة ، يبدأ التحليل الذى يجريه كانط· يقول ان شيئا واحدا يراه الناس جميعا طيبا بلا قيد : هى الارادة الطيبة · وعلى صحة هذا الرأى الشائع أعطى كانط أولا برهانا آثار دهشــة النقد ، لأنه قائم على اعتبارات من اعتبارات الغائية · ونحن نعرف أن كانط لم يمنح فكرة الغائية الا قيمه ذاتية محضــة وأنه قد ألغاها من الأخلاق · ولكننا نعــلم أيضا من وجهة أخرى أنه قد أعلن على الدوام احتراما عظيما للدليل على وجود الله المستخلص من العلل الغائية ، وهو دليل ان لم يكن فى نظره دليلا قاطعا ، يستطيع على الأقل أن يهيىء الذهن ويعــده لتلقى الدليــل الحقيقى ، أى الدليــل الاخلاقى · والبرهنة على مبدأ الارادة الطيبة لها قيمة من هذا القبيل ، قيمة تشبه أن تكون برانية exotérique · وقد بذل كانط جهــده ليبين أنه لو كان مصير الانسان أن يعمل على تحقيق سعادته ، لكان فى مقدوره أن يشــكو من أن الطبيعة لم تعطه الموهبة اللازمة لبلوغ هــذا الغرض · فللوصول الى الســعادة ، الغريزة دليل أوثق من العقل لأنهــا هى نفسها جزء من هذه الطبيعة التى تعتمد عليها السعادة ؛ أما العقل فهو على العــكس يبعدنا عن الطبيعــة (وكانط يبين هنــا أنه لم ينس روسو) · الطبيعة ترسم الغايات التى تلائمها ، وكلما زاد نموها زادت مطالبها وتعذر ارضاؤها · فى حين أن تنظيمنا موافق جدا لغايتنا ، اذا كانت هذه الغاية هى بلوغ الأخلاقية ؛ لأن العقل يسمح لنا بأن نجاوز الطبيعة وأن نعطى أنفسنا هذه الارادة الطيبة التى هى شىء مختلف كل الاختلاف عن الحالة الغريزية · الارادة الطيبة هى الغاية الوحيــدة التى شرطها الضرورى والكافى هو العقل الذى وهبناه ·

فما هذه الارادة الطيبة اذن ؟ ـ وفقا للمعانى الأخلاقية الشائعة ، ســمة الارادة الطيبــة العزم على أداء الواجب ؛ واذن ففــكرة الواجب تحددها · وقد ذهب كانط أبعد من هذا : قال ان الارادة الطيبة لا تذكو قط أكثر مما تكون فى حرب مع الاســتعدادات الطبيعية ؛ وأن الدرجــة العليا للأخلاقية هى أداء الواجب ، ليس فحسب بدون معونة الميــول بل على الرغم من الميول المعادية ·

ولنحلل الآن فكرة الواجب التى وصلنا اليها : الواجب يتصور على أنه يفرض علينا طاعة ، طاعة لقانون نعتبره مطلقا ، وقائما كذلك ، سواء راعته الكائنات الخاضعة له أو خالفته ٠

ما علاقة هذا القانون بحساسيتنا ؟ هذا القانون له علينا أثر مشهود جدا : انه يولد شعورا خاصا لم يحلل التحليل الكافى فى نظر كانط ، واذا فهمناه على المعنى الصحيح وجدناه يفتح منظرا جديدا على العالم الأخلاقى ؛ هذا الشعور هو الاحترام ٠ والاحترام بمعناه الدقيق ليس ميلا نحو الموضوع الذى يلهمه ولا نفورا . من حيث اننا نحترم احتراما أخلاقيا شخصا أو قانونا ، لا نفكر فى العقاب الذى قد يجره تمردنا عليه ٠ وليس هو أيضا ميلا نحو الموضوع ، لأن ما نحترمه لا يعدنا من هذه الناحية بأى لذة بل يأمرنا بنوع من التضحية ٠ ولكن يبدو من جهة أخرى أن الاحترام فيه ميل وفيه خوف ٠ ذلك أننا نعطى احترامنا على أن بينه وبين طبيعتنا وشائج قربى ؛ نحس أننا حين نتعلق به نعظم نحن أنفسنا ٠ الاحترام متصل على معنى ما بالميل ٠ فما هو اذن ؟ انه عند كانط شعور فريد فى بابه ، يمكن أن نسميه شعورا ذهنيا ، انه شعور ناتج عن فكرة خالصة ، فى حين أن المشاعر الأخرى ناتجة عن موضوعات : هو الانطباع الذى يصنعه القانون على حساسيتنا ؛ هو وعينا بأننا خاضعون لهذا القانون ٠

ماذا ينبغى أن يكون القانون لكى يحدث فينا أثرا كهذا ؟ ينبغى أن يكون له طابع الشمول ، وأن ينطبق على جميع الكائنات الناطقة ، وأن يجاوز الى ما لا نهاية فى سلطته ارادتنا الفردية ٠ وعلى هذا النحو نصل الى صيغة أولى للقانون الأخلاقى : « اعمل بحيث تستطيع أن تريد بأن يقام مبدأ فعلك قانونا شاملا » ٠

ولما وجد كانط هذا المبدأ maxime واجه بينه وبين المعانى الشائعة ، وتساءل عما اذا كان يستطيع أن يفسر الأحكام الأخلاقية ٠ مثلا ، الوفاء بالوعد قانون أخلاقى ٠ ولو حاولت أن تنكر شمول هذا المبدأ لما عاد للوعود أى معنى ٠ وفكرة الوعد تهدم نفسها وتختفى فى تناقض داخلى لو أن الزام الوفاء بالوعد اعتبر نسبيا ومشروطا ٠

ويبين كانط بأمثلة من هذا القبيل أن الأنواع الأخرى من الواجبات سواء قبل أنفسنا أو قبل الغير ، يتصورها الوعى الأخلاقى الشائع على أنها فى صميمها كلية شاملة (universels) .

لقد فحصنا عن علاقة القانون الأخلاقى بالحساسية ؛ ولننظر الآن

فى علاقته بالارادة • القـــانون يأمر الارادة • وبهذا الصـدد أقام كانط تفرقته المشهورة بين **الأوامر الشرطية** و **الأوامر الجازمة** • الأمر الشرطى هو التابع لغرض يراد بلوغه . مثلا : اذا أردت أن تبنى بيتا فاستعمل مواد معينة ؛ وطبق هذه القواعد أو تلك ؛ واذا أردت أن تكون ذا صحة جيدة ، فكن معتدلا ، الخ • لا أمر من هذا النوع يجيب عن فكرة القانون الأخلاقى • فالواقع أنه لو كان المطلوب هو تحقيق نتيجة بعينها لكان من الممكن ألا لاتكفى الارادة الطيبة لذلك؛ على أن الغايات الشرطية اما أن تكون موضوعة من قبلنا تعسفا أو أنها تضع نفسها فينا بالطبيعة ، ولكن على أنها واقعة ما لا على أنها الزام •

ان الأخلاقية عبارة عن الطاعة لأوامر جازمة ، أى أوامر تأمر بأفعال هى لنفسها غايتها • مثال ذلك : لا تكذب ، لا تقتل • ما هو مأمور به هنا انما هو الفعل نفســه لا النتــائج التى يســتطيع أن يحدثها : الفعل الأخلاقى شىء لا منقسم •

ولكن ألا نستطيع أن نحدد شروط الأخلاقية تحـديدا أتم ؟ بعـد أن واجهنا بين القانون وبين الارادة لنبحث عن شروط فعل هذه الارادة التى يأمر بها القانون الأخلاقى ، من حيث أنها لابد أن تتصرف تحت فكرة الشمول فلابد أن تعمل على تيسير قيـام حكم قوانين ، أو قيـام طبيعة • ومن ثم كانت الصيغة : اعمل وكأن قاعدة عملك لا بد ، بارادتك ، أن تصير قانونا طبيعيا شاملا •

ولكن أى غاية يمكن أن ترسم لارادة مصممة لكى تتصرف تحت شرط كهذا ؟ لا يوجد الا غاية واحدة يمكن أن تكون شاملة بغير تناقض ، لأنه لا يوجد الا غاية واحدة هى طيبة اطلاقا •• هى الكائن الناطق • من هنا كانت الصيغة الجديدة : « تصرف بحيث تعامل الانسانية دائما ، الكائن النــاطق ، ســواء فى نفســك أو فى غيرك ، على أنه غاية لا على أنه وسيلة أبدا » •

ولكن كيف أستطيع أن أعامل الآخرين على أنهم غاية دون أن أنزل بنفسى الى دور الوســيلة ؟ أستطيع ذلك لو أن جميع الارادات اتفقت وألفت حكم غايات ، ولو أن ارادتى اتفقت مع الارادة العامة • ومن هنا هذه الصيغة الأخيرة : أساس كل تشريع عملى هو فكرة ارادة كائن ناطق بما هو ارادة تشريعية شاملة •

ولكن كيف يتيسر اقامة هذا الاتساق بين الارادات ، هـذه الارادة

العـامة التى يتعين على كل ارادة فردية أن تهـدف الى أن تكون تعبـيرا عنهـا ؟

هذا الاتفاق لا يمكن أن يتحقق لا فى مجال البحث عن اللذة أو عن السعادة ؛ ولا حتى فى البحث العام عن الخير بما هو موضوع لحدس ، ما دام كل حدس عندنا حسـيا ونسـبيا • ان شيئا واحدا يسـتطيع أن يؤسس انسجام الارادات : طاعة العقل • الارادة ، على وفاق مع العقل ، تستطيع أن تعتبر هى المشرعة الشاملة ؛ ولم يعد ضروريا أن ننظر الى القانون الأخلاقى على أنه مفروض من الخارج على الارادة ؛ فالارادة من حيث هى شاملة لها الحق أن تسمى نفسها القـانون : لأنها التعبير عن العقل نفسه ، مصدر كل قانون •

وهكذا نصل الى ما يسـميه كانط المبدأ الأعلى للأخلاقية ؛ وهو مبدأ **استقلال الارادة** •

ولكن الارادة لا تكون مستقلة الا من حيث انها فى صميمها متحدة بالعقل ، واذن مستقيمة وطيبة • وعلى هذا النحو نبدأ من فكرة الارادة الخاضعة للعقل فنصل الى فكرة الارادة التى تعطى نفسها قانونها ، ارادة متفقة مع العقل ، ارادة طيبة •

ويقرر كانط أن هـذه الارادة تفسر الأمر الجازم والاحترام • فمن حيث أنها شـاملة مستقلة ، ومن حيث أنها فـردية ، أى متحـدة بحسـاسية ، تكون ملزمة بالاحترام لقانون الواجب •

فى هذا البحث عن مبدأ الأخلاقية ، يمكن أن يقال ان نقطـة البداية كانت هى **الارادة الطيبـة** (١) • ونقطة الوصـول هى **الارادة التى هى طيبة** (٢) • هذه هى منبع تلك • الارادة الطيبة هى بدء تحقق الارادة التى هى طيبة وشاملة ، فى قلب الارادة الفردية •

***

ما سمات المبادىء التى وصلنا اليها ؟

أولا انها **أولانية** • كيف يستطيع تحليل يشرع من معان معطيات ، من وقائع ، أن يصل هكذا الى مبادىء **أولانية** ؟ وفى تقدير كانط أنه قد تخلص من هذه الصعوبة ، لأنه كما قلنا لا يدرس الطبيعـة الانسانية ، ولا يدرس معطيـات التجربة الخام ، بل يدرس أحكام الناس ، والوقائع الأخـلاقية بمعناها الدقيق • وهو يرى انه ليس هنالك تناقض فى أن

---

(١) La bonne volonté

(٢) La volonté bonne.

نستنبط من معطيات تجريبية معينة أن الناس يستدلون تبعا لمبادىء **أولانية** ٠

أما أن هذه المبادىء تستخلص من العقل ، فمن المستحيل علينا حتى هذه الساعة أن نثبته مباشرة ؛ ولكننا نستطيع أن نفترضه لسببين :

١ ــ انها شمولية ، ويجب أن نفهم من هذا ، لا أنها موجودة فى جميع الأذهان ، بل أنها مقررة على أنها شمولية ، أى على أنها صادقة بلا شرط عند كل كائن يملك عقلا ٠ بيد أننا لا نستطيع أن نقرر الشمول مستندين الى التجربة التى لا تعطينا الا علاقات نسبية وجزئية ٠

٢ ــ انها ضرورية ، أى اجبارية ٠ القوانين الأخلاقية ضرورية استقلالا عن كل نتيجة يطلب بلوغها ٠ بيد أننا لا نستطيع أن نفسر لأنفسنا بالتجربة تأكيد هذا الالزام ٠

فاذا حاولنا باختبار عكسى أن نستخلص هذه المبادىء من التجربة تبينا بطلان هذه المحاولة ٠ أولا الواقع أن تعين النفس التى تتصل بها هذه المبادىء هو النية ٠ بيد أن النية لا يمكن أن تقع تحت التجربة ؛ ليس فقط تحت تجربة الغير بل تحت تجربتنا نحن فيما يقول كانط : الوعى لا يصل الى غور الوعى : ذلك ما قد فهمه صاحب المزامير اذ يصيح: « يا الهى طهرنى من ذنوبى المستورة ! » ٠

ثم ان التجربة فى الأمور الأخلاقية تفترض المبادىء نفسها التى نريد أن نستخلصها منها ٠ ومعانى الارادة الطيبة والواجب والاحترام ، والقانون ، واتفاق الارادات ، والخير ليس لها معناها الأخلاقى الا من حيث انها تشتمل على معان مأخوذة على أنها شمولية وعقلية ٠

هذه المبادىء **أولانية** اذن ٠ ويضاف الى ذلك أنها تأليفية ، لأنها تؤلف بين معان غير متجانسة : معانى الارادة والقانون والفرد والشمولى ٠ حين نقرر أن الانسان هو لنفسه قانونه نعنى أن نقول ان الارادة الفردية يجب ويمكن أن تكون على وفاق مع الارادة الشمولية ٠ بيد أن هذا التأكيد لاتحاد ضرورى بين الفردى والشمولى ، وبين الارادة والعقل ، لا يتصور الا بعملية تأليفية من عمليات الذهن ٠ ان مبادىء الأخلاقية اذن هى أحكام تأليفية **أولانية** ٠ بيد **أن نقد العقل الخالص** قد بين أن مثل هذه المبادىء يجب أن نجد لها تبريرا ٠ والتحليل ما كان ليستطيع أن يزودنا بهذا التبرير ، فلابد من الالتجاء الى منهج آخر ، الى المنهج التأليفى ٠

ولكن قبل أن أتناول هذا القسم الثانى ، أعتقد أن من المفيد أن أخضع النظرية التى بسطتها فيما تقدم لامتحان نقدى ٠

الفصـل الخامس

تحليل المعاني الأخلاقية الشـائعة (تابع)

بسطنا فى الدرس السابق ما يمكن أن يسـمى بالنظرية الأخلاقية التحليلية والتراجعية régressive عند كانط . وبينا كيف ان كانط أخذ مادة لبحثه المعانى الأخلاقية الشـائعة وحللها وبحث عن أرفع مبدأ فيها ، عن الفكرة الهادية ، الماثلة فى الوعى على تفاوت فى درجة مثولها . وسنخصص هذا الدرس وما يليه للامتحان النقدى لهذه النظرية .



ولنلخص أولا نتائج الدراسة التى خضنا فيها . لقد بدا لنا أن كل هذه النظرية التراجعية عبارة عن استنباط هذه الحدود الأساسية :

١ ــ تصور الارادة الطيبة .

٢ ــ تصور الواجب .

٣ ــ تصور القانون الأخلاقى .

٤ ــ تصور استقلال الارادة .

٥ ــ تصور ارادة هى طيبة اطلاقا .

واذ وضع كانط أولا تصور الارادة الطيبة ، بما هو تعبير ملائم عن فكرة الاخلاقية ، بحث عمـا نراه قواما لهذه الارادة الطيبة ، ووجـد انه هو ارادة المرء القيام بواجبه . ولكن ما الواجب ؟ أنه كون الانسان خاضعا لقـانون ما . ماذا يجب أن يكون هذا القـانون لكى يفسر فكرة الواجب ؟ ينبغى أن يقضى بأن نعمل تبعا لقاعدة maxime تقبل أن تكون شمولية بغير تناقض . ان قانونا كهذا هـو ما يسمى بالقانون الأخلاقى . ولـكن بأى شرط يستطيع تحقق هذا القانون أن يكون ممكنا لارادة فردية ، مالم

تكن هـذه الارادة فى صميمها متحـدة بالارادة الكلية التى ينبثق منها الأمر ؟على هذا النحو نصل الى تصور استقلال الارادة • ولكن لابد حينئذ من تصور ثنائية فى الارادة : الارادة الفردية المعرضـة للزلل ، والارادة العامة وهى فى صميمها طيبة • ونهاية الاستنباط هى هذه الارادة التى هى طيبة • ومعنى هـذا أن الارادة الطيبة تعبير أول ، وارهاص للارادة التى هى طيبة ؛ وربما أمكن التقريب بين هذه النظرية المجردة والميتافيزيقية الصرفة وبين الكلمة الدينية الرائعة التى قالها بسكال : « هون على نفسك• فما كنت لتبحث عنى لو لم تكن قد وجدتنى ! » •

* * *

لننظر الآن فيما لهذه النظرية من قيمة • سنبحث على التعاقب عن نقاط ثلاث :

١ ــ المشكلة التى وضـعها كانط فى هذه النظرية التى نسـميها تحليلية وتراجعية •

٢ ــ الاستنباط الذى هو هيكل النظرية •

٣ ــ الدلالة التى يعزوها كانط الى نتـائج تحليلية ، أى الطـابع الأولانى التأليفى للمبدأ الذى ينتهى اليـه ، سـنعالج اليـوم النقطتين الأوليين •

* * *

المشكلة التى وضعها كانط قوامها كما رأينا أن يأخذ مادة لبحوثه ، لا الطبيعة الانسـانية فى تجلياتها المباشرة ، مشـاعرها أو ميولها ، أو موضوعات ميتافيزيقية ، بل الأحكام التى بها يعبر الناس عن أفكارهم عن الأخلاقية . فالمشكلة التى يضعها ليست بسيكولوجية ، بالمعنى القطعى للكلمة ؛ ولا هى ميتافيزيقية ، بل هى تحليلية بالمعنى الدقيق •

ومن المحقق أن هذا المنهج ، الذى لم يخترعه كانط ، لأنه يرجع الى سقراط ، منهج دقيق خصيب • وان له فى أيامنا هذه خطوة عظيمة • يحلو للباحثين أن يعرضوا عن المنهج البسيكولوجى أو الاستنباطى، ليقبلوا على دراسة حصيلة النشاط الانسانى ، باعتبارها دراسة أكثر علمية من ذلك المنهج • فاذا نحن حللنا هذه الحصيلة صعدنا الى القوانين والى القوى التى ولدتها •

ولكن يؤخذ على كانط بهذا الصدد أنه قنع بالنظر فى المعانى التى كانت تحت يديه ، تلك التى تزودنا بها الملاحظة المباشرة ، بدلا من أن

يدرس التطور التاريخي التى هى نتيجة له . فالمسيو رويسن (**مجلة الميتافيزيقا والأخلاق** ، سنة ١٨٩٨) قد بين ان منهج كانط قد عارضه كبار الأخلاقيين الألمان أمثال « هارتمان » (Hartmann) و « فندت » و « يولسن » ، عارضوه باستعمال المنهج التاريخى . قالوا ان التاريخ وحده يعطى التفسير الحقيقى الموضوعى للأشياء : ولذلك وجب على كل دراسة أخلاقية أن تبدأ على الأقل باستقصاء تاريخى تام وعميق بقدر ما فى الامكان .

ما يكون لنا أن ننازع فى قيمة هذه الملاحظة : فان من مفاخر عصرنا أنه طلب الى الماضى كل ما يستطيع أن يقدمه لتفسير الحاضر . ولكن مع التسليم بهذا ، أيمكن أن يقال بأن نظرية كانط غير ذات قيمة intérêt لأنها غير مسبوقة باستقصاء تاريخى عن تطور الأفكار الأخلاقية ؟ يجب أن نضع فى الاعتبار أن كانط قد وضع مشكلة مختلفة جدا عن المشكلة التى يضعها المؤرخ . فالمؤرخ يريد أن يتبين كيف ولم حدثت الوقائع ، ويريد أن يستكشف السوابق التى حددت ظهورها . مشكلة كانط هى هذه : تحليل الأفكار الأخلاقية ، من حيث هى معطيات فى أكمل صورة نعرفها لها ، لا لاستكشاف شروط ظهورها بل لايجاد المبادىء التى هى متضمنة فيها والتى تصنع وحدتها . أيقال ان هذه المسألة لا حل لها ولا فائدة منها ؟ اننا لو أمعنا النظر نجدها فى مجالات أخرى . ففى مسألة النحو واللغة مثلا ، يمكن أن نتساءل عن الصور المستعملة فى اللغة الأنقى والأرشق ، كما يمكن أن نبحث عن الأطوار المختلفة التى مرت اللغة بها ، وعن تاريخها وتطورها . فى بلادنا جعلت الأكاديمية الفرنسية رسالتها أن تتخذ وجهة النظر الأولى ، فى حين أن المتخصصين يميلون الى اتخاذ وجهة النظر الثانية .

ان المشكلة التحليلية لا المشكلة التاريخية هى التى وضعها كانط . للوصول الى حل لها ، للتاريخ بلا ريب دور يؤديه . ولكن ليس يلزم أن يكون استعماله على النحو عينه حين نريد دراسة تطور الأفكار الأخلاقية . قد نطلب اليه أنوارا ، ولا نسلم بأنه كاف . فمن ذا الذى يعلم أولانيا أن الحاضر لا شىء فيه زيادة عما فى الماضى ؟ للبحث عن المبدأ الذى تعتمد عليه أحكامنا فى أمر الأخلاق نستطيع أن نستعين بالتفسيرات التاريخية ، ولكننا لا يجوز لنا أن نقنع بهذه المعطيات . ان فلسفة التاريخ اذا أرادت أن يكون لها تاريخ دون أن تخرج عن مجاله ، ليست سوى تطبيق لقانون القصور الذاتى : لا تستطيع الا أن تحدثنا عن الماضى باقيا فى الحاضر . وهى تستبعد بالافتراض ، كل نشاط للذهن حقيقى . أما كانط فانه يطلب ما يصنع

الاتساق والوحدة المعقولة بين أحكامنا، وهى مشكلة مختلفة أشد الاختلاف عن مشكلة أصلها التاريخى •

ولنضف أخيرا أنه لبلوغ الغرض الذى يرمى اليه كانط لا تستطيع صفات المؤرخ أن تكفى • ولابد ضرورة بالاضافة الى الملاحظة العلمية ، من روح اللطافة تلك التى تحدث بسكال عنها ، والتى قال انه لا غنى عنها لمن أراد دراسة الأمور الأخلاقية •

ومجمل القول ان تقدم الدراسات التاريخية فى أمور الاخلاق يجب أن يساعد لا أن يقوض البحث الذى نهض به كانط •

***

وفيما يتعلق بالنظرية يمكن أن نميز بين الاستنباط الذى به رد كانط الارادة الطيبة الى الارادة التى هى طيبة ، وبين الدلالة التى ينسبها الى نتائج هذا الاستنباط •

لا نستطيع أن ندرس بالتفصيل جميع مراحل الاستنباط ، ونقتصر على أن نعرض ملاحظات تنصب على النظرية فى جملتها •

لننظر أولا فى وجوه النقد الذى وجه الى هذا الاستنباط معتبرا فى صورته • هذا النقد مؤداه الى أن الاستنباط غير صحيح، لأن كانط فى خلال استدلالاته قد أدخل خلسة (subrepticement) عناصر لم تكن متضمنة فى المقدمات (prémisses) •

إعترض أولا بأن كانط قد بدأ بأن وضع مبدأ صوريا صرفا : الأمر الجازم ، الطاعة لفكرة تشريع شمولى ، بمحض الاحترام للقانون ، دون أى انشغال بالغـاية التى يطلب تحققها • ولكن فى لواحق الاستنباط نراه يدخل فكرة الانسـانية بما هى غاية فى ذاتهـا ، وفكرتى مملكة الغايات والارادة الطيبة اطلاقا ، أى أنه يدخـل عناصر أخلاقية مادية لا أخـلاقية صورية بحتة •

لعل هذا الاعتراض غير وجيه ، أو على الاقل ربما كانت المسـألة أعقـد وأدق ممـا يبدو لأول وهلة • ذلك أنه يتعين أن نلاحـظ أن الانتقال من الأمر الجـازم الى نظرية أكثر ثراء تزود الارادة بمادة مثالية هو بالضبط القصد الذى قصده كانط • يقال أحيانا ان كانط يعد نفسه مخترع الأمر الجازم، وليس الأمركذلك. انه ينظرالى فكرة الواجب بالمعنى الدقيق على أنها معطاة من المعطيات ، ويرى انها اذا لم تتضح لدى جميع

الاذهان الناطقة بدرجة واحدة من الجلاء فانها في صميم جميع مذاهب الاخلاق التي نادى بها كبار المفكرين وفي صميم الاحكام الاخلاقية عند جمهرة الناس (le commun des hommes) • فما جعله نصب عينيه ليس هو اذن أن يضع معنى الواجب بل أن يبحث عما يقتضيه ذلك المعنى حتى يكسبه ثراء وحتى يستنبط منه أخلاقا تامة ، تملك مضمونا كما تملك صورة •

كيف يمكن أن يتم هذا الاثراء بغير تناقض ، وبغير اضافة غير صحيحة ؟ لقد نسوا أن كانط قد اعتقد بامكان ضرب من الأحكام لم يسلم بها الفلاسفة قبله ، وهي الأحكام التأليفية **الأولانية** ، التي تيسر لنا أن نكون استنباطات لا تقتصر على أن يستخرج من التصور ما يتضمنه • وهذا بالضبط هو الأمر ها هنا • متى تم لكانط أن يعرف القانون الأخلاقي اخذ يواجه بينه وبين الحساسية وبين الارادة ، اللتين يفترض انهما معطاتان • وبالتأليف بين القانون والحساسية يحصل على تصور الاحترام من حيث هو انطباع لصورة الشمولية على طبيعة فردية • وتصور الغاية الذي يؤخذ عليه أنه أدخله خطأ في خلال استنباطه ، يحصل عليه بالربط تأليفيا بين معنى القانون الأخلاقي ومعنى الارادة ، وبالبحث عن كيف يستطيع الانسان أن يتصور أن الارادة تجد في نفسها جميع الشروط الضرورية لانجاز القانون • واذن فكانط يتصرف باستنباط تأليفي ويستطيع دون أن يناقض نفسه أن يقيم علاقة بين مبدئه الصوري وبعض المبادىء المادية •

ونقد آخر بسطه « شفارتس » Schwartz بسط الباحث العالم في كتابه « دراسات كانطية » *Kantstudien*. (سنة ١٨٩٨) يلخص في المأخذ الموجه الى كانط في أنه انتقل انتقالا غير مشروع من العقلانية الى صرامة (rigorisme) لم تكن متضمنة فيها على أي وجه • فالواجب كما يفهمه كانط ، هو كبح الحساسية ، وهو أميل الى أن يجعل شعاره أن الواجب هو ما يكلفنا أكثر الكلفة • ومن هنا النكتة التي قالها «شيلر» وكثر ذكرها : «يطيب لي أن أكرم أصدقائي • ولكن للأسف ، أن ميلي يسوقني الى ذلك الاكرام ، ولهذا كثيرا ما تملكني الخوف من ألا أكون من الفاضلين الصالحين » •

Gern dien' ich den den Freunden, doch thun ich es leider mit Neigung
Und so Wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin

أفيلزم أن نتهم كانط بأنه لم يصل الى ذلك الاستنباط بواسطة المنطق ، بل باقتناعه الشخصي ؟

يبدو أن من الممكن ، دون اغفال لما لشخصية كانط من نصيب فى هذه النظرية على نحو ما أوضحه « شفارتس » ايضاحا جيدا جدا ، أن نبين اتفاقه مع جملة فلسفته . ان كانط فى صميمه ثنائى ، فهو قبل كل شىء يقابل مقابلة حاسمة بين العقل والحساسية ، وبين الكلى والجزئى . ومتى وضع هذا اعتقد (فأكبر الظن أن هذا الرأى فى شطر منه ــ هو اعتقاد ، كما هو الشأن كذلك فى الرأى المضاد) أن ارادتنا فى الأصل موثوقة بقيود الحساسية وأسيرة للذة ، وهو ترجمة فلسفية لعقيدة الخطيئة الأصلية (péché originel) . والفلاسفة من أهل القرن السابع عشر ــ ما عدا ليبنتز ــ أمثال هوبز وسبينوزا كانوا على العموم يرون الطبيعة الانسانية سيئة أصلا . وحتى يومنا هذا لم يثبت أن الحركة الأولى لدى الانسان ليست هى الأنانية . فمتى وضعنا هذين المبدأين : التقابل بين العقل والحساسية ، ووقوع الارادة منذ البداية فى أسر الحساسية ، كان طبيعيا أن يتصور كانط الواجب على معنى الصرامة . ولنلاحظ أن الأمر هنا مقصور على نقطة البداية للحياة الأخلاقية وان النهاية التى تنزع اليها هى بالعكس الانسجام بين العقل والحساسية .



فاذا نحن نظرنا الآن الى المبادىء التى ينتهى اليها كانط ، لم يكن هنالك شك فى أنها تثير اعتراضات . هذه النظرية فى ذاتها عقلانية صورية (rationalisme formel) . انها تضع الأخلاقية فى الارادة متحدة بالعقل ، ومستبعدة صراحة للشعور ولنتيجة الفعل . وهذه فى حقيقتها هى أخلاق النية . نعم ان الناس جميعا يؤيدون الفقرات الجميلة التى يشيد فيها كانط بالارادة الطيبة واستقامة التصرف الداخلى .

ومع ذلك فلو رجعنا الى هذه المعانى الأخلاقية الشائعة التى جعلها كانط هادية له أحسسنا شيئا من الحرج بأن تكون الأخلاقية كلها فى النية . فالواقع أن الضمير (الوعى الأخلاقى) الشائع يجعل نظره تارة الى الارادة الطيبة والنية ، وتارة أخرى الى الشعور بتحقيق الخير . وكانط اذ حصرنا فى صورة الأخلاقية يصدم اذن ، من ناحية ما ، الفكر الذى يتجلى فى أحكامنا .

ولكن الحس العام لا يكفى للفصل فى هذه الامور : ولا بد من الاتجاه الى النقد الفلسفى . ونظرية كانط يشوبها أننا لا نستطيع أن ندفعها الى آخر الشوط دون أن تناقض نفسها . وتحقق الأخلاق الكانطية تحققا

متزايدا من شأنه أن يظهر تناقضا لا يقهر (invincible) بين الموضوع وبين نتيجة الفعل الذى تأمرنا به • الموضـوع هو الاسـتقلال ، تحرير الارادة ، الحرية • ولكن هنالك قانون طبيعى لايستطيع الانسان أن يفلت منه ، وهو أن النشاط حين يمارس تكون نتيجته العادة • وممارسة الواجب ككل ممارسة تخلق عادة من العادات • والعادة ميل ، وكل ميل من حيث أنه متعلق بالحساسية ، هو عقبة فى سبيل الاخلاقية • وينتج أنه كلما زادت طاعة الانسـان للقـانون الأخلاقى زادت الصـعوبة فى أن يصبح أخلاقيـا ، وهـذا أمر غـير مقبـول ، ويمـكن أن يعتبر برهان خلف (une réduction à l'absurde) للمبدأ الذى قد وضع •

هذه النظرية التى تقابل بين الميل وبين الاخلاقية تنطوى على تناقض تجلى من قبل فى تحديات الرواقيين • ألم ينساقوا الى القول بأن الحكيم أكبر من « جوبيتر » لأنه حكيم بارادته ، فى حين أن « جوبيتر » مقضى عليه بذلك نتيجة ضرورية لطبيعته ؟ واذا كان مقتضى هـذا المذهب أن الكائن يكون بعيدا عن شروط الأخلاقية بمقدار ما تكون طبيعته وعاداته أفضل ، فبالعكس ان أقل نية طيبة ، بدون أى شعور ، وبدون أي فعل ، النية المناقضة للقوانين الأخلاقية الشائعة ، تكفى مبررا للانسان كما بين « بسكال » فى « البروفنسيال » الرابعة (١) •

أمعنى هذا أنه يلزم أن ننحى مبدأ كانط وأن نرجع فقط الى الأخلاق المادية التى تضع الغاية أولا ؟ ــ هذا ليس ممكنا كذلك ، لأننا نستطيع حينئذ أن نتخيل وسائل ، وتنظيما علميا يحقق آليا الغاية المطلوبة دون أن يكون على الانسـان جهد يبذل • وواضح أن الأخلاق تفترض فعـل الفرد واجتهاده •

أفيلزم اذن أن نقرب وأن نجمع بين المبدأين بين الصورة والمادة ، وبين القانون الأخلاقى والغاية المطلوب تحقيقها ؟ هذا عسير على من لا يقنع بمختارات مبهمة . فالالتزام الأخلاقى كما بين كانط ، هو مطلق لايمكن أن نجعله متضامنا مع فكرة أخرى دون أن نقضى عليه • والأمر كذلك بالنسبة

---

(١) Les Provinciales أو « الاقليميات » عبـارة عن ثمـانية عشر خطابا كتبها بسـكال عن مسـألة الفضل الالهى ، معارضا بها اليسـوعيين • والخطاب الرابع منها يعرض للاخلاق ويهدم رأى اليسوعيين فى أن الفعل لا يكون خطيئة اذا لم يعط الله قبل اتيانه معرفة بما فيه من شر • ويقول بسكال : اننا لو سلمنا بهذا ، « فان من لا يفكرون فى الله أبدا لن يكونوا مذنبين أبدا » •

للخير من حيث هو غاية ، وهو يجد فى الحرية عقبة فى سبيل تحقيقه أكثر مما يجد فيها عونا له • فهذا التقريب ليس اذن الا فكرة مبهمة ، كالفكرات التى يقنع الناس بها قهرا فى الحياة العملية .

واذن فما المأخذ الذى يعيب حقا نظرية كانط ؟

بدلا من أن ننظر مباشرة فى النتيجة فلننظر فى الطريقة التى جرى عليها كانط • الواقع أن الفكرة التى تسيطر على استنباطه كله انما هى الحاجة الى تصور تحقق القانون الأخلاقى فى متناول الجميع • وما هو فى متناول الجميع هو ، من جهة الذهن ، الأفكار الواضحة البديهية بداهة مباشرة ، ومن جهة الارادة ، حرية الحكم بدون شرط (le libre arbitre pur et simple) • ولنسلم بأن هاتين هما المسلمتان المفترضتان مسبقا من كانط ، وكل استنباطه ينبسط منطقيا • ولما كانت الأخلاقية قد وضعت كلها فى النية على أداء الواجب ، فهى كذلك فى متناول جميع الأذهان وجميع الارادات : ان مساواة الناس أمام الأخلاق مكفولة • هذا الموقف مفهوم جدا عند المعجب القديم بالصفحات التى كتبها « روسو » مشيدا بالفضيلة ومعليا لها على العلم ، وعند هادم الميتافيزيقا القطعية ومقوض معرفة المطلق •

لقد ذهب كانط اجمالا ، من قدرتنا الى واجبنا • ونحن نعرف أن « بسكال » قد أصر على سلوك الطريق العكسى • تمشيا مع تعاليم الدين وضع أولا ما قد أمرنا به ، دون أن يشغل نفسه بأن يعرف هل فى قدرتنا أن نؤديه • والمسيرة التى اتبعها « بسكال » أليست هى ، حتى فلسفيا ، — اذا كان لا بد للفلسفة من أن تنظر فى المشكلات فى حقيقتها الحية ، لا أن تبسطها للتخلص منها — المسيرة الطبيعية والضرورية ؟

وبالاختصار ما هى الأخلاقية ؟ سواء كانت ميسورة أم غير ميسورة فى صورتها الكاملة ، انها الواجب ليس فقط أن نفكر وأن نريد بل أن نتصرف ، وأن نربط قوانا الروحية بقوى الطبيعة ، بحيث نحقق أكثر ما يمكن من موافقة الطبيعة والعقل • وينبغى أن نبدأ لا من معان أخلاقية مجردة ، بل من الأخلاقية بما هى واقعة ، بما هى واقع معطى ، اذا أردنا أن نطمئن الى أننا لم نترك منها عنصرا يفلت منا •

ولكن متى جرينا على هذا النحو رأينا أن الواقع بعيد عن أن يقتصر على تضمن صورة للارادة فحسب ، بل هو دائما على نحو ما من أنحاء الاحساس والفعل ، وهو نفوذ الروح فى الطبيعة • وبدلا من أن تستبعد

الأمر بالحب ، يكون الحب أول الواجبات • ان مهمة الفيلسوف أن يفهم أفضل ما يمكن ، بتحليل لا متناه ، ماهية هذه الصورة العليا من الكينونة لا أن يركبها اصطناعيا بتصورات هي نفسها مصطنعة .

اذا نظرنا من وجهة النظر هذه تبينا ما هو حق وما هو مصطنع فى نظرية كانط • لقد رأى جيدا أننا بتحليل فكرة الأخلاقية نجد فيها عنصرا أساسيا هو تصور الواجب ، ولكن هذا التصور ، وهو مجرد مرحلة من مراحل تحليل لامتناه ، قد أخطأ فى تثبيته وفى تعريفه رياضيا ، ثم أراد بعد ذلك أن يستخلص منه ، وكأنه مبدأ كاف ، جميع شروط الأخلاقية •

الفصــل السـادس

تحليل المعـانى الأخلاقية الشـائعـة (نهـايـة)

بعد أن عرضنا تحليل المعـــانى الأخلاقية الشائعة كما يتضح من **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** ، شرعنا فى الامتحان النقدى لهذا القسم من فلسفة كانط ٠

وبصدد المشكلة الموضوعية هناك ، بينا كيف أننا بالرغم من امكاننا أن نأخذ على الفيلسوف أنه لم يجعل لتاريخ الأفكار الأخلاقية المكان الذى يستحقه ، فاننـا لا نكون منصفين اذا ذهبنـا الى أن الدراسة التاريخية تستطيع وينبغى أن تحل محل التحليل الجدلى الذى انصرف اليه ٠

ثم بعد أن امتحنا الاستنباط الذى هو قوام النظرية بالمعنى الدقيق، تساءلنا أولا عما اذا كان هذا الاستنباط صحيحا ، وعما اذا كان من الناحية المنطقية مشروعا ٠

فالواقع أننا كثيرا ما نرى فى الانتقال من الأمر الجـازم الى نظرية الكائن النـاطق بما هى غاية فى ذاتهـا ، تحولا غير صحيح للصورة الى مادة، فذهب بعضهم الى أن كانط قد أدخل فى مبدئه عناصر تغير من ماهيته وعلى هذا النقد رددنا بأن الطريق الذى سلكه كانط هو بحث عن شروط المعقولية ، لا تحليل منطقى وميكانيكى صرف ٠ فلكى يصــل كانط الى تصور المعانى الأخلاقية الشائعة على أنها معقولة ، أجرى ، وفقا لقوانين الذهن ، التأليفات التى رآها ضرورية ٠ وبعد أن استخرج معنى القانون الأخلاقى عمد حينا الى التقريب بينه وبين الحساسية ، فكان له من ذلك تفسير فكرة الواجب ، وحينا آخر الى التقريب بينه وبين الارادة ، فكان له من ذلك تصور الاستقلال ، بما هو مبدأ أعلى للأخلاقية ٠

واتهام آخر بمخالفة كانط للمنطق ، مؤداه أن نتساءل كيف ســاغ لكانط أن يبدأ من العقلانية لينتهى الى الصرامة (rigorisme) ؟ لقـــد

أجبنا بأن كانط ليس صارما بالمعنى الدقيق الا فيما يتعلق ببداية الحياة الأخلاقية ، ولكن الانسجام بين العقل والطبيعة هو عنده الغاية التى تسعى الحياة الأخلاقية اليها •

وأخيرا امتحنا النظرية التى تنتج من هذا الاستنباط • وقلنا ان هذه النظرية مؤداها آخر الامر أن تجعل قوام الأخلاقية فى مجرد الاتفـاق بين الارادة والعقل ، بغض النظر عن الشعور وعن نتيجة الفعل • وقد بينا كيف أن هذه الأخلاق ، أخلاق النية ، وهى أخلاق منفصلة عن الطبيعـة الداخلية أو الخارجية ، ليست متفقة اجمالا مع الأفكار الشائعة لدى الناس، وأنها ليست تفسر الا وجها معينا من الأحكام الأخلاقية ، بل اننا لو نمينا مبدأها حتى النهـاية فاننا ننتهى الى تناقضات ، بحيث أن أخلاق النية ليست بعد هى الأخلاق الحية والمعقولة تمام المعقولية •

لكى نكشف عن العيب الأول فى هذه الأخلاق ينبغى أن نبحث كيف تأدى كانط الى الدعوة اليها • بدا لنا أن النظرية الكانطية تنتج من فكرتين ماثلتين فى ذهنه على الدوام •

أولا ان قراءة مؤلفات «روسو» كانت قد أوحت اليه هذا الخاطر وهو أن الفضيلة لا ينبغى أن تكون امتيازا لفريق من الناس يفوقون غيرهم فى المواهب ، وأن أرفع قيمة أخلاقية يجب أن تكون فى متناول أجهل الناس وأعلمهم على السواء ، ومن هنا مسلمته الاولى : المساواة بين الناس جميعا أمام القـانون الأخلاقى ، وأهلية متساوية لدى الجميـع لممارسـته فى الحياة •

والمسلمة الثانية كانت فى فكر كانط نتيجة للمسلمة الأولى • لكى يتيسر أن تكون الاخلاقية فى متناول الجميع ، يرى كانط أنها لا ينبغى أن تتطلب الا قوى موجودة لدى الجميع على التساوى. وهذه القوى هى فيما يتعلق بالذهن ، أفكار واضحة بديهية مباشرة ، وفيما يتعلق بملكة الفعل هى حرية الحكم (le libre arbitre) ، أى لا القـدرة على تغيير الأشـياء بل قدرة المرء على أن يحدث بنفسه توجيها بعينه للارادة •

هذان المبدآن هما اللذان يولدان المذهب كله ، فاذا سلمنا بهمـا فى صرامتهما فربمـا نتجت الأخـلاق الكانطية عنهما ضرورة • ولكن مهما يكن يبدو من معقوليتهمـا ، هل يفرضـان نفسيهما حقا ؟ وبالاجمال على الرغم من الصـيغة المشهورة : « أنت تستطيع واذن فيجب عليـك » (du kannst, den du sollst) فان كانط يذهب من القدرة الى الواجب ، ومن الممكن الى الاجبارى • وهو ينحو هذا المنحى لكى يكون الواجب فى

متناول الجميع · بيد أنه يبدو لنا أن هذا المسلك ليس هو المسلك الذى ينبغى اتباعه ، اذا رأينا أن نجد من مبادىء الاخلاق الحية والمعطاة · ان الانتقال من الممكن الى القاعدة هو قانون النشاط العملى الشائع لدى الناس ، وليس هو قانون النشاط الأخلاقى بالمعنى الدقيق · ان القانون الأخلاقى يظل أمرا شرطيا لو جعلناه تابعا لشروط تحققه · لننظر الى الفعل الأخلاقى فى تلك الحياة الواقعية : الأخلاقية التى يعرضها على الناس قوامها دائما اتحاد ما بين النية والفعل ، ليست هى النية الخالصة ، انما هى التداخل بين النية والواقعة ، انها شعور فعال وهى فى الوقت نفسه فكرة من أفكار العقل ، انها فكرة هى واقع ، من حيث انها تعبر عن نفسها بشعور · ولو سلمنا بأن الأخلاقية معطاة تحت هذه الصورة لوجدنا حينئذ أنها بلا ريب تفترض أفكارا معينة وقدرات معينة ، وأن الأخلاقية اذا كان لا بد من أن تكون فى متناول الجميع على حد سواء (وهو ما يؤكده الضمير الحديث محقا) فهذه القوى يجب أن تخص الجميع · ولكن ما حقيقة هذه الأفكار وهذه القدرات؟ بدلا من أن نضعها دفعة واحدة، كما صنع كانط، فى أفكار واضحة وفى حرية الحكم عارية ، سوف نسلم بأن التحديد التحليلى وتعميق هذه القدرات هو على الحقيقة المهمة التى يتلقاها الفيلسوف. واذا كانت الأخلاقية لاتستطيع أن تقنع بالأفكار الواضحة وبحرية الحكم، واذا كانت تتطلب من الانسان مثلا أن يأمر لا نياته فحسب بل مشاعره ،فسوف نضع كمعطاة للمشكلة ، هذا الالزام على التأثير فى طبيعتنا نفسها ، فى ميولنا وفى حبنا ، ثم نبحث كيف يكون هذا الالزام متصوراً ·

بالاجمال عارض كانط الأخلاق القديمة ، وهى نظرية التفوق المخصوص للفيلسوف ، بمبدأ مهم جدا قد تبناه اليوم جمهرة الناس : الفضيلة ليست امتيازا ، ولا ثمرة لعلم يعز مناله على العامى ، ولا تفوقا يستطيع بلوغه رجل ينعم بوقت فراغ ويعفيه الآخرون من هموم الحياة المادية ، انها فى أكمل صورة لها فى متناول الجميع على حد سواء ·

ولكن فى الوقت الذى هجر فيه كانط أخلاق الامتياز والانتقاء رأى أن يهجر أيضا الأخلاق العيانية أو الأخلاق المادية كما يقال · بدا له أنه كان لا بد من الاختيار بين مبدأ الشمولية ومبدأ الامتياز · كان القدماء يطلبون الامتياز مضحين بالشمولية ، واذا سلم كانط بوجود هذا التنافر بين الاتجاهين ، ترك الامتياز المادى ليكفل الشمولية ·

انما هذا المنطق المجرد هو الذى نرى وجوب وضعه موضع الشك ، نعتقد أنه ينبغى الاحتفاظ فى وقت واحد بمبدأ الشمولية ومبدأ الامتياز، وان الاخلاق تأمرنا لا أن نريد أداء واجبنا فحسب بل أن نؤديه بالفعل وأن

نكون أخيارا ، وأن هذا الأمر موجه الى الجميع على حد سواء • وكيف يكون ممكن التحقيق ؟ ان الممارسة تبينه والنظرية تلتمسه •

وعلى هذا النحو لكى نتبين بالضبط المبادىء التى هى صميم أحكامنا عن الأمور الأخلاقية يجب أن نرى فى الاخلاق لا علما قابلا لأن ينشأ تأليفيا • بل مشكلة هى عبارة عن : (١) أن نضع الامور الاخلاقية فى صورتها الحية والمعقدة ، (٢) وأن نستخرج العناصر المتعددة ، وربما التعارضات التى تخفيها ، كالتناقض بين الشمولية والامتياز ، (٣) وأن نبذل الجهد لتصور هذه التعارضات على أنها ممكن ردها الى الانسجام ، وذلك بنقلها الى مجال ملائم •

***

ولكى ننجز امتحان نظرية كانط التراجعية عن الأفكار الأخلاقية يبقى علينا أن نبحث عن قيمة الدلالة التى يراها كانط لنتائج تحليله • المبادىء التى يرى انه استخرجها هى : (١) **الأولانية** : (٢) التأليفية • هاتان هما النقطتان اللتان سوف نمتحنهما •

١ ـ **الأولانية** : يقول كانط ان الاعتراض الجارى عند التجريبيين أن المعانى الأخلاقية قد عرضها العقلانيون تحت ستار مضلل • والواقع أن معانى الواجب والقانون الاخلاقى والاستقلال كما يصفها الأولانيون لا توجد فى الذهن الانسانى ؛ أما المعانى التى هى قوام الدلالة الحقيقية الفعلية لهذه الالفاظ المختلفة فانها تفسر بسهولة بالتجربة • ويبدو أنه ليس ضروريا أن نطيل فى مناقشة هذه الصورة من التجريبية ، لقد فندها جون ستيوارت ميل تفنيدا حاسما ، لقد بين أن أحكامنا الاخلاقية تفترض بالفعل المعانى التى يستخرجها منها العقلانيون ، أفكار الواجب وحرية الحكم ، ولكنه تساءل عما اذا كانت هذه المعانى نفسها لا يمكن ردها الى معطيات تجريبية • والواقع أن التجريبية العامية تدور فى دور فاسد : لاحظت أن التجربة لا تكفى مباشرة لتفسير المعانى الأخلاقية فانكرت وجودها • لقد شوهتها الى أن ردتها الى معان تجريبية بداهة • حولت المسألة الى مسلمة •

ولكن دون أن ننفى حقيقة المعانى الأخلاقية التى ينظر فيها العقلانى ، نستطيع أن ننازع فيما ينسب اليها الفلاسفة من أصل وقيمة • على هذا النحو تبدأ الدارونية بالتسليم بالوجود الفعلى للأنواع ولكنها تبحث بعد

ذلك عن أصلها فى الاختلاف الميكانيكى لعدد قليل من النماذج الاصلية وبذلك تجردها من قيمتها من حيث هى كيانات (etités) متميزة تميزا جذريا . نستطيع أن نطبق المنهج نفسه على تفسير المعانى الأخلاقية . ودون أن ننكر وجودها الفعلى ، نستطيع أن نتساءل عما اذا لم تكن حصيلة تحول ميكانيكى صرف لأفكار تجريبية محضة . هذا ما تصنع التطورية ، اذ تحاول أن تبين كيف أن انطباعات نفسانية معينة ، ناتجة من التجربة فقط استطاعت بالاثر الميكانيكى للبيئة أن تصبح شيئا فشيئا المعانى الاخلاقية كما نجدها فعلا فى أنفسنا . فى هذا التصور ، تكون هذه المعانى تجمعات (١) حادثة من معطيات تجريبية ، يخطىء تحليل غير كاف حين يأخذها على أنها مبادىء أولانية .

لم يجد كانط نفسه فى مواجهة نظرية التطور الحالية . فلكى نواجة بين نظريته وتلك النظرية نكون مضطرين الى أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله . ولا ريب أنه ليس من الجرأة أن نفترض أنه ما كان ليقنع بنظرية التطور فى حل المشكلة التى كانت نصب عينيه .

ان فكرة التطور فكرة تاريخية لا تكون مفهومة على معنى تعاقب لصور مختلفة . واذا أريد أن يعطى لهذه الفكرة دلالة فلسفية فيجب تأويلها ، ويمكن أن يتم هذا على أنحاء مختلفة . من الممكن مثلا تصور سلسلة من الحالات يحكمها القانون الميكانيكى ، قانون القصور الذاتى وحده . أو يمكن أن نرى فى تتابع التحولات نتيجة النشاط الداخلى لكائن ذى عفوية (doué de spontanéité) . ومن الضرورى لمعرفة أى تصور يجب اختياره ، أن نقارن بين الصورة الاولى والصورة الحالية ، وبين نقطة البداية ونقطة الوصول . ولو أننا سلكنا مسلكا آخر، فاعتبرنا الحالات المتجاورة مباشرة نكون قد جددنا المغالطة القديمة ، مغالطة الأصلع أو الكومة (le sophisme du chauve et du tas) (٢) . أن كوننا نصعد صعودا متصلا لا يمنع من كوننا نصعد . ولكى يكون عمل المقارنة هذا ممكنا ، يجب أولا أن نكون قد اعتبرنا كل واحد من الطرفين فى نفسه :

---

(١) Agrégat s

(٢) مغالطة «الكومة» و «الأصلع» من المغالطات القديمة التى كانت مشهورة لدى الاكاديميين والشكاك اليونان . ذهب هؤلاء الفلاسفة الى ابطال قدرة الانسان على تمييز الحق من الباطل ، وحجتهم فى ذلك أن جميع « المعايير » التى يذكرها القطعيون قابلة للزيادة والنقصان ، ولذلك ينتقل الانسان من أكمل بداهة الى أعظم زعزعة دون أن يشعر . ومغالطة « الكومة » حجة عقلية قال بها زينون الايلى ، ومؤداها انك اذا =

وهذا بالضبط ما صنعه كانط • واذن فلا يمكن أن نقلب الكانطية بالتطورية الا بعد أن نكون أولا قد عالجنا المسألة من وجهة نظر كانط • التطورية لا تغنى عن الدراسة التحليلية للمعانى الأخلاقية المعطيات ؛ انها تفترضها •

ولننظر الآن على أى معنى وكيف قرر كانط أن المعانى الاخلاقية أولانية • انه لا يقصد أن يقول انها فطرية ، فمن المعروف أن هذا ليس معنى اللفظ عند كانط ، وفى نظره ليس هنالك أى تناقض بين **أولانى** ومكتسب • وهو يقول عن الصورتين الأولانيتين للمكان والزمان انهما مكتسبتان على نحو مشكوك فيه غاية (procul dubio acquisitae) الشك وفى مقابل ذلك يسلم بأن المعنى **الأولانى** سيكولوجيا يكون فى نفسه تجريبيا . وكانط يريد أن يقول اننا حين نطلق أحكاما أخلاقية ، اذا تساءلنا ، من وجهة نظر العقل ، عما هى المبادىء التى تفترضها ، نجد أن التجربة وحدها لا يمكن أن تفسرها ، بل انها تفترض مبادىء مجاوزة للتجربة . والخلاصة أن الأولانى هنا وهناك عند كانط معناه شرط التجربة لدى عقل يريد أن يفكر دون تناقض . من المحقق أن هناك تجربة تنمى بل تبعث فينا الأفكار الأخلاقية ، ولكن هذه التجربة مشبعة من قبل بالعقل .

هل نتبنى هذه النظرية الكانطية كما هى ؟

لقد رأينا أن كانط بدأ كما يجب من المعانى الاخلاقية ، من المعرفة الأخلاقية الشائعة واستخلص منها مذهبه . ولكن أليس هذا الأساس أضيق مما يلزم ؟ حين نقصر نظرنا على المعانى الاخلاقية لا يكون لدينا جواب على هذا السؤال : أهى ممكنة التحقق ؟ ان من التكلف أن ننظر فى تصور أخلاقى على انفراد دون أن نربطه بمثال وبواقع عيانى • كل أخلاق معطاة حقا مجسدة فى ممثل لها • فشخص سقراط وحياته جزء متمم (partie intégrante) لأخلاقه كما هو شأن تعاليمه • وكذلك المسيحية ليست مذهبا فحسب بل هى حياة وهذه الحياة هى النتيجة لحياة يسوع ، انها لا تنتقل من فم لفم ، انها تبلغ بالفضل الالهى ، بالمشاركة فى كينونة صاحب الدعوة (l'initiateur) • فالأخلاق ليست اذن معطاة فى مجرد معان قابلة لأن تتصور سابقة على التجربة • انها فى صميمها شىء حى ،

= أخذت من كومة قمح حبة واحدة بقيت لديك كومة قمح ، واذا أخذت منها حبة أخرى بقيت لديك كومة قمح أيضا ، وهكذا الى مالا نهاية . واذن فلو انك أخذت من كومة القمح جميع حباتها لبقيت لديك دائما كومة قمح . أما مغالطة « الأصلع » فمؤداها انك مهما أخذت من الشعرات فى رأس رجل لم يصر أصلع ، اذ يستحيل علينا أن نتبين اللحظة التى يبدأ بعدها فقد شعر الرأس (المترجم) .

طبيعة وفكرة فى آن واحد ، ائتلاف لا تنفصم عراه بين تجربة ومبدأ أولانى . وانما بالتجريد فقط نميز فى الواقع الاخلاقى بين عنصر عقلانى وعنصر تجريبى . واذا كان الامر كذلك فمذهب كانط هنا أيضا ، مسرف فى التجربة ، انه ينظر في جانب من الواقع يستخرجه الذهن فعلا من الأشياء المعطيات ، ولكنه لا ينبغى أن يعزله عن غيره ليجعل منه لا مشروطا ونقطة انطلاق ، كل تصور هو نسبى الى درجة التحليل ومؤقت .

٢ ــ **الطابع التأليفي** : المذهب الذى نحن بصدده هنا عبارة عن الجمع فى تصور الاستقلال بين الارادة الفردية والارادة الشمولية . ما الرأى فى نظرية كانط هذه ؟

الآراء الشائعة في هذه المسألة بسيطة الى حد ما . أغلب الناظرين يستمسكون فى حماسة اما بمعنى الفردى أو بمعنى الشمولى . والفريق الأول لا يريدون أن يروا فى القانون ، أو فى الجماعة الا تجريدا ، ويصفون بالمتصوفة من يرون لهذه الامور حقيقة غير حقيقة الافراد . وبالعكس ، الناظرون الذين يبدأون من اعتبار الجماعة والهيكل الاجتماعى يرفضون أن ينسبوا الى الفرد بما هو كذلك وجوداً حقيقيا . ومع هذا فهذان المعنيان «للفردى» و «الشمولى» ، معتبرين مانعين أحدهما للآخر و «متخارجين» ، لا يكفيان فى الحياة العملية ، ونرى كل واحد من الفريقين محاولا ، دون أن يتخلى عن مبادئه ، أن يعطى بعض الترضية للفريق الآخر . أصحاب الفردية يحاولون أن يقيموا من جديد سلطة القانون بفكرة العقد أو نصف العقد ، وأصحاب الشمولية (les universalistes) يحاولون أن يبينوا أن المجتمع ليس كيانا واحدا ، أفراده ليست الا الظاهرات ، بل هو تجمع مجتمعات ، لها هى نفسها حقيقتها وقيمتها . يحس الفريقان ضرورة التقارب ، ولكن هذا التقارب لا يكون قط وثيقا ما دام كل واحد مقيما على مبدئه ، والمنطق يرد على الدوام صاحب الفردية الى الميل نحو التبدد والفوضى ، وصاحب الشمولية الى الميل الى الاستبداد لفرض الوحدة وتشابه الصورة . واذن فالمبدآن ، الفردى والشمولى ، هما فى آن واحد متميزان وضروريان .

ومع ذلك فهل نقبل الطريقة التى جرى عليها كانط للتأليف بينهما ؟ .

لو اقتصرنا على التقريب بين المبدأين ، مفهومين وفقا للتصورين اللذين لدينا عنهما ، فان امكان تحقق الاخلاقية يبقى شرطيا ، لأن الارادة

الفردية قد وضعت أمام القانون الشمولى وكأنها أمام شىء لا متجانس ، وهى عندئذ مقضى عليها بالطاعة فقط • انها لا تستطيع أن تلتحم بالقانون والواقع أنه يتعين عليها أن تخضع لا أكثر ولا أقل . فهل تستطيع ذلك ؟ يقول لنا كانط ان الارادة لا يلزمها أن تطيع الا نفسها • ولكن ليست الارادة عينها التى تأمر والتى تطيع : احداهما شمولية والاخرى فردية • ومن ذا الذى يضمن لنا أن الفردية ، موضوعة فى مواجهة الشمولية من حيث هى طرف لا متجانس ، ليست عاجزة عجزا قاطعا عن أن تتوافق معها ؟

هذه الصعوبات ناتجة من السير المنطقى الذى اتبعه كانط ، ناتجة كما يقول « مسيو دلبوس » من أنه اهتم على الخصوص باقامة نظرية عن معرفة القانون الاخلاقى • بهذا المعنى حدد تصورات ورتبها • ولكن بالعكس يجب البدء من الفعل الأخلاقى لا من الافكار الأخلاقية فقط ، ولا ينبغى أن نفرض على أنفسنا أولانيا مهمة رد الفعل الأخلاقى الى تصورات والى معرفة واضحة • الفعل الاخلاقى حياة وحب ، وفى هذه الصورة العليا من الوجود ، قد أعطى الطابعان ، الشمولية والفردية ، مرتبطين ارتباطا وثيقا •

ان مهمة الفيلسوف هى تحليل هذا الواقع الغنى المعقد • ولكن من ينصرف الى هذا التحليل يجب الا يغيب عن بصره الطابع الصناعى للنتائج التى ينتهى اليها ، يجب الا ينسى أن عناصر الأخلاقية ليست قابلة للعزل حقا ولا قابلة لأن تعيد بناء الكل المعطى بواسطة تقريب تأليفى .

ونخلص اذن الى أن مذهب كانط يعطينا ، منعزلا عن الواقع الاخلاقى المعطى وفى قالب علمى جدا ، عنصرا هو قطعا جزء أساسى منه ، لأن الانسانية لا تستطيع ، دون أن تغير طبيعتها ، أن تستغنى عن فكرة الواجب • ولكن كانط لم يكن على حق حين نظر الى المعانى فمال الى وجهة نظر المعرفة أكثر مما مال الى وجهة نظر الفعل •

الأخلاقية ، معرفة وفقا للواقع الأخلاقى المعطى ، هى فيما يبدو بذل الجهد لكى يتحقق أكثر فأكثر بواسطة الحب والفعل ، الاتحاد بين الطبيعة والعقل ، وهو اتحاد نجد له من قبل نسخا أو رسوما تخطيطية فى الواقع المعطى •

الفصل السابع

العقل الخالص العملى

- ١ -

رأينا كيف أن كانط بعد أن أخذ نقطة البداية لبحوثه المعانى الاخلاقية الشائعة ، بذل جهده ليستخرج منها المبدأ الذى يفسرها والذى هو جوهرها المشترك ، فأقام بذلك مذهبا فى الأخلاق تحليليا أو تراجعيا • فهل سيقنع كانط بهذه النظرية التى تطابق على التقريب الجزءين الأولين من كتاب « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ، أم أنه سينشىء بحوثا جديدة بشأن مبدأ الاخلاق ؟ •

فى العلوم الفيزيقية حين نكتشف قانونا بالاستقراء نبحث عما اذا لم يكن فى استطاعتنا أن نربط هذا القانون بآخر أعم منه ومعروف من قبل ، وأن نكمل الاستقراء بالاستنباط • كان كانط يرى مثالا رائعا لتطبيق هذا المنهج فى عمل نيوتن الذى كان عبارة عن أخذ قوانين « كبلر » الاستقرائية واستنباطها من القانون العام للجاذبية • وكانط الذى استلهم نيوتن ليس فقط فى بحوثه عن الفلسفة الطبيعية بل كذلك فى تأملاته الميتافيزيقية ، تصور فى الاخلاق عملا من هذا القبيل • لقد قال ان العمل الذى أتممناه بتحليل المعانى الاخلاقية الشائعة قد أدى بنا الى صيغة • واذن فان مهمة ثانية تفرض نفسها على الفيلسوف : هى أن نبحث عما اذا كان من الممكن أن نستنبط تأليفيا القانون الاخلاقى بادئين بمبدأ أعلى ضرورى فى ذاته •

ولكن كيف نشرع فى استنباط كهذا ؟ وأين نجد المبدأ الذى يتحتم البدء منه ؟ وكيف ننميه ؟ هذه المهمة تبدو فى الكانطية غريبة ومضنية • والنتائج التى انتهى كانط اليها فى **نقد العقل الخالص** تمنعه من أن يتجه فى البحث الحاضر الى البسيكولوجيا . من الخطأ الجسيم أن يظن أن **نقد العقل العملى** هو فى صميمه كتاب فى الملاحظة البسيكولوجية . ففى **نقد**

العقل الخالص لم يكن ثمة مكان للبسيكولوجيا بل لنقد التجربة ، سواء الداخلية أو الخارجية ، كما بين « ريل » Riehl بقوة فى كتابه الجميل « **النقدية الفلسفية** » . والأمر كذلك فى **نقد العقل العملى** ، فقد رأينا ان المبدأ الذى يطلب هنا تبريره واستنباطه ، هو مبدأ متصور على أنه أولانى ، أى شرط للتجربة الاخلاقية ، المفترضة من قبل بواسطة نفس معطيات هذه التجربة • وما يكون لنا ، دون أن نقع فى دور ، أن نبحث فى التجربة عن المبرر لمبدأ من حقه وحده أن يجعل التجربة ممكنة •

ولكن المبدأ الذى تعجز البسيكولوجيا عن أن تزودنا به ألا نجده فى الميتافيزيقا؟ هذا العلم يجهر باشتغاله بالموضوعات المتعالية ، كالله والخلود والحرية • صحيح ان هذه الموضوعات يمكن أن تقدم أساسا لأفكارنا عن الواجب ، والاحترام، والقانون الاخلاقى، والارادة الخيرة (volonté bonne) . ولكن **نقد العقل الخالص** يمنعنا من كل معرفة لهذه الموضوعات : انه يثبت أنها بعيدة المنال • والالتجاء اليها اذن يشبه أن يكون تأسيسا للمجهول على ما هو أشد مجهولية ، وللغامض على مالا يمكن النفاذ اليه •

ولكن هل يتيسر لنا أن نحل المشكلة اذا لم نستطع أن نؤمل فى أى عون لا من التجربة ولا من الميتافيزيقا ؟ اننا معلقون بين السماء والارض • كما يقول كانط نفسه ، ويبدو أنه قد حيل بيننا وبين أى نقطة نرتكز اليها •

لننظر بامعان فى نتائج **نقد العقل الخالص** . ففى حين ان هذا النقد يقصر معرفتنا بالمعنى الحقيقى على موضوعات تجربتنا ، نراه يرينا أن هذه التجربة نفسها تعتمد على ملكتين تجاوزانها ، على الفهم وعلى العقل • لقد كفل النقد للعقل وجودا واقعيا (réalité) وأصالة (originalité) ، ومضمونا خاصا لم يمنحه له أى مذهب من قبل • هذا العقل ، شرط التجربة ، قد عرفه كانط فى «**نقد العقل الخالص**» بأنه الملكة (أو القدرة) على رد قواعد الفهم الى الوحدة ، بادراجها تحت مبادىء : (das Vermögen der Einheit der Vorstellungs regeln unter Principien)

فالعقل اذن فى صميمه هو ملكة الشمول والتنظيم ، انه الحاجة الى التنظيم الكامل . وما دامت هذه سمات العقل ، أفلا يستطيع أن يزودنا بالمبدأ المولد لهذا القانون الاخلاقى الذى هو ذاته يعرف بفكرة تشريع عملى شمولى؟ لعل من الخير أن نتجه اليه هو • وربما استطاع أن يؤدى فى مذهب الأخلاق الدور الذى يؤديه فى علم الفلك قانون الجاذبية العام •

ولكن كيف يتيسر للعقل أن يؤسس مبادىء الاخلاق وأن يبررها : أليس هو تأمليا محضا ، قصاراه أن يضع الوحدة فى العناصر المعروضة عليه ، وعاجزا بنفسه عن أن يحدث موضوعات واقعية ؟ لكى يتهيأ للعقل أن يزودنا بالحل المطلوب ينبغى أن نتصور أن له القدرة على أن يحقق بذاته مبدأ الوحدة ، وأن يعبر عنه فى أفعال واقعية يزودها العقل نفسه بعناصرها . ان العقل الخالص ليس نظريا فقط ، أو قادرا على أن ينصب على موضوعات معطيات ، ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عمليا ، أى محدثا لواقع موضوعى . فتصور عقل خالص عملى يستطيع لو كان مشروعا ، أن يحل المشكلة .

لأول وهلة يبدو هذا التصور بسيطا جدا ليس فيه من الجدة الا قليل ، وقد نعجب لأن كانط رأى فيه نوعا من الاكتشاف . ألسنا نجد من قبل عند أرسطو صيغة « العقل العملى » ؟ ولكن الـ « نوس براكتيقوس» الذى يقول به أرسطو ليس شيئا آخر سوى الـ « نوس » النظرى نفسه مطبقا على الأفعال الانسانية بدلا من أن يكون مطبقا على موضوعات الطبيعة ، كما بين « جول . فالتر » (Jul. Walter) فى كتابه المهم عن « **العقل العملى عند كانط** » . ان الـ « نوس براكتيقوس » عند أرسطو ليس له من مبدأ عملى على التخصيص .

أما المحدثون فمن المحقق أنهم يسلمون صراحة بوجود الارادة فى النفس كوجود العقل . ولكنهم يقتصرون على التمييز بينهما . وعلى التماس ما بينهما من علاقات . وما قد تصوره كانط انما هو التداخل بين العقل والعمل تداخلا من شأنه أن يمكن تصور العقل الخالص نفسه على أنه ملكة عملية ، وارادة مؤثرة .

أمثل هذا العقل موجود ؟

٢

ان برهنة كانط من الصعب جدا أن نتابعها . ويجب أن نرى فى هذا السير المتعرج مجهودا بذله الفيلسوف تجنبا لكل ما يمكن أن يناقض نتائج كتاب «**النقد**» . فى كتاب «**نقد العقل الخالص النظرى**» ، نقطة البداية : واقعية التجربة والموضوع و « الأنا أفكر » ، قد أعطيت من قبل: واذن فقد كان من الميسور أن يكون السير تقدميا صراحة . ولكن هنا نقطة البداية ليست معطاة ولا يمكن أن تكون معطاة : يلزم حدس لما فوق الحسى ، نحن محرومون منه . واذن فبوسائل تقارب نحاول أن نطوق

المكان الذى نريد أن نأخذه ؛ فان دخوله أولا ، بل دخوله على اطلاق، شيء ممنوع عنا ٠

بالاجمال ، نقول ان مسلك كانط افتراضي ـ استنباطي (hypothético-déductive) فكانط يضع أولا ، على سبيل الافتراضات ، القضايا التى يريد البرهنة عليها ، ثم يثبت قيمة هذه الافتراضات بقيمة النتائج التى تستنبط منها ٠

فلننظر أولا فى فكرة قانون عملى موضوعى ، اى شمولى ، ولنسائل أنفسنا ماذا يجب أن يقضى به قانون كهذا لكى يمكن أن يتصور بغير تناقض ؟ هذا القانون يجب أن يكون من الممكن أن تلتزم به جميع الارادات، وبالتالى يجب أن يجعلها على وفاق ٠ ما شرط مثل هذا الطابع ؟٠

لنفرض أننا أعطينا القانون مضمونا هو التماس اللذة ، وارضاء حب المرء لنفسه : عندئذ يستحيل أن نؤكد من قبل أن القانون سيكون دائما وفى كل مكان ممكن التطبيق بغير تناقض ٠ والناس من حيث ان كل واحد منهم يلتمس لذته يحدون مجال الفعل بعضهم لبعض ٠ واللذة ترجع الى امتلاك الأشياء المادية وكميتها متناهية ٠ وانما ذهب « هوبز » الى أن شأن الناس على فطرتهم هى **حرب الجميع ضد الجميع** ، لأنه افترض أناسا كل همهم التماس اللذة ٠ ولكن ألا نستطيع أن نعطى مضمونا للقانون ، التماس الخير لا التماس اللذة ؟ ٠

يجب أن نميز بين معنيين لكلمة الخير ٠ اذا قصدنا بالخير الخير الأخلاقى افترضنا معروفا ومعرفا بدقة ، العنصر الأخلاقى الذى نحن بسبيله فى هذه اللحظة ٠ واذا عرفنا الخير دون رجوع الى مبدأ أخلاقى خاص ، لم نستطع أن نمنع ارتداده الى اللذة ٠ وهذه الدعوى تبدو من المفارقات للمألوف ، ولكنها تكون أقل مفارقة اذا نظرنا من وجهة نظر كانط ٠ فالواقع أن **نقد العقل الخالص** لم يدع من حقيقة موضوعية نستطيع أن نكون على اتصال بها سوى الأشياء الحسية ، ان خيرا سوى الخير القائم على فكرة الواجب ، وفى الوقت نفسه سوى الخير الحسى ، يكون موضوعا معقولا وميتافيزيقيا ٠ ولكن موضوعا كهذا هو عندنا متعال صعب المنال ٠ والخير كما يفهم هنا شبح من أشباح الفلسفة القطعية ٠ كل حقيقة وضعية هى مادية وفقا للنقد ٠ بيد أن حقيقة مادية هى خارجة عنا : قانون المادة هو عدم امكان المداخلة (impénétrabilité) واذن فالمرء لا يستطيع أن يدعونى الى استحداث شيء مادى الا بلفت نظرى الى أن امتلاك هذا الشيء سيكون

له دوى على حالتى ، وأثر شىء خارجى على نفسى هــو اللذة أو الألم . فالتماس غاية موضوعية يطلب تحقيقها يرد عندى الى التماس اللذة ،ويقع تحت طائلة النقد الذى وجهناه منذ قليل الى أخلاق اللذة .

ويترتب على ذلك أن قانونا عمليا لا يستطيع . اذا كان يلزم أن يكون شموليا ، أن يقضى على الانسان بأن يطلب غاية موضوعية ومادية . ويبقى أن هذا القانون يكون صوريا محضا ، أى لا يكون له من مضمون ولا موضوع سوى نفسه .

ولكن قانونا كهذا أيستطيع أن يكون متحققا فى الخارج ؟ .

للتأكد من ذلك يجب وضع هذا التصور الصورى المحض للقانون فى علاقة مع تصور الارادة . وكانط يضع السؤال فى صورة مشكلة فى العبارات التالية : لنفرض أن ارادة يجب أن تكون خاضعة لقانون صورى محض ، من أى طبيعة يجب أن تكون هذه الارادة لكى يمكن لشرطها أن يتصــور بغير تناقض ؟

لو كان الأمر أمر التوافق مع قانون ما من قوانين الطبيعة لكان يكفى أن تكون هذه الارادة سلبية محضة ، ان آلية العلل الفيزيقية لا تســمح بتدخل أجنبى ؛ واذن فليس على الارادة الا أن تتقبل دفعة القدر المحتوم وأن تذعن له طواعية وعن طيب خــاطر : ذلك موقف الرواقى . ولكن اذا كان الأمر أمر قانون عليته الفيزيقية مستبعدة استبعادا تاما ، وبالتالى لا يمــكن تحققه آطلاقا بواسطة القوى الطبيعية بالمعنى الدقيق ، فالارادة لاتستطيع أن تتصرف تبعا لذلك القانون الا اذا استطاعت أن تتمثله ، والا اذا كانت بعد تمثله قادرة على أن تتصرف وفقا لفكرة خالصة . ولكن التصرف وفقا لفكرة خالصة هو ما يسمى باسم الحرية . واذن فالارادة القــادرة على أن تتوافق مع قانون صورى محض هى بالضرورة ارادة حرة .

والعكس صحيح أيضــا : افرض ارادة حرة تعطى نفســها قانونا ؛ انها ستعطى نفسها قانونا يفترض حريتها ، وهذا القانون لن يكون قانونا، متعلقا بالأشياء الحسية (وهى الوحيدة التى نعرفها) والمادية ، بل يلزم أن ان يكون صوريا محضا ، وبهذا تكون الارادة مستقلة ذات سيادة .

ولكن هذه النتائج ليست مجرد نتائج افتراضية ، ان لها قيمــة نظرية ، كما نتبين ذلك اذا رجعنا الى نتائج **نقد العقل الخالص** .

لقد انتهينا الى هذه النتيجة ، وهي أننا لو كنا نملك حدس الحرية لاستطعنا أن نعطى برهانا مباشرا على القانون الاخلاقى • ولما كان يعوزنا هذا الحدس ؛ لأن الحرية ليست ولا يمكن أن تكون عندنا واقعة من وقائع التجربة ، فان برهانا كهذا محظور علينا ، ولكنا على الأقل نعرف شيئين :

١ ـ اذا لم يكن القانون الاخلاقى معطى لنا من حيث هو واقعة من وقائع التجربة ، فان قيمته ليست مهدرة على الاطلاق • ان كل قانون معطى فى تجربتنا هو بالضرورة غريب عن الاخـــلاق • ان وعى القانون الأخلاقي ، لا حدسه ، هو ثمرة فعل من أفعال الحرية وله طابع نوع من وقائع العقل ، (gleichsam ein Factum der Vernunft) . هذا الضرب من الواقع كاف للحياة العملية •

٢ ــ هذه الواقعة (factum) تتلقى نوعا من التأييد ، من الوجهة النظرية نفسها ، حيث أن من القانون الاخلاقى تستنبط ضرورة الحرية ؛ وبهذا يتحدد مفهوم ، ان لم يقرر **نقد العقل الخالص** مشروعيته فقد قرر على الأقل امكانيته .

ان الدليل على حقيقة العقل الخالص العملي يستخلص ، فى نهـاية الأمر ، من الاتفاق الذى يتكشف بين شرط النظر وشروط العمل : تلوح شروط مكملة لشروط النظر •

٣

طبقا لرأى ذائع ، يوجد تناقص بين نظرية **نقد العقل العملي** ونظرية **نقد العقل الخالص** • فى حين أن نظرية العقـل الخـالص قد قررت أننا لا نستطيع أبدا أن نصل الى أقل معرفة عن الحرية وعن الله وعن بقـــاء النفس ، يجعل العقل العملي قيمة موضوعية لتصورات العقل الخـــالص هذه ، ويخرق القوانين التى فرضت من قبل على معرفتنا •

هذا النقد ، وغالبا ما تكرر ، سببه صعوبات واقعية • درس كانط نظرية العليةالتى بسطها هيوم ووجداستدلالات هذا الفيلسوف صحيحة. يقول كانط : ان هيوم قد افترض أن الأشياء التى تنصب عليهـا معرفتنا هى حقائق موجودة فى ذاتها ، وحكم بأن القول بعلاقات ضرورية بين هذه الأشياء لا يمكن تبريره • وفى هذا كان على حق ؛ لأنه لا يمكن أن يكون متناقضا أن نفترض الغاء علاقة أياكانت بين أشياء موجودة فى ذاتها وبعضها خارج بعض • ان كل واحدة منها مستكفية بذاتها : وعلاقاتها لا يمكن أن

تكون الا عرضية • ولكن تختفى استحالة اثبات ضرورة الرابطة العلية لو أننا بدلا من أن نعتبر الحدين أ و ب شيئين فى ذاتهما ، اعتبرناهما ظاهرتين ومجرد معطيين من معطيات التجربة. لأنه من الممكن أن يكون تناقض فى أن نضع من جهة التجربة على أنها وسيلة لمعرفة أ و ب ، ومن جهة أخرى أن نحذف أ و ب من نوع العلاقة الذى وحده يستطيع أن يجعل التجربة ممكنة. على هذا النحو أقام كانط مبدأ العلية ضد هيوم. وحصر فى الوقت نفسه استعماله المشروع فى معرفة علاقة الظاهرات • بيد أننا فى تصور العقل العملى الخالص الذى يطوى تصور الحرية عند كانط ، نطبق مقولة العلية على موضوع مجاوز للحس ، ويلوح أننا نقع فى القطيعة التى استنكرناها •

لا ينبغى أن نتعجل فى اتهام كانط بالتناقض • لقد رأى الصعوبة جيدا وقد حلها على النحو التالى • لقد وجه النظر الى أنه قد سبق أن نسب العقل الخالص النظرى الى العلية أساسا لم يكن لها عند هيوم • فهى قائمة على الفهم ، بما هو ملكة أعلى من التجربة • واذن فهى تنطبق ، من حيث المبدأ ان لم يكن من حيث الواقع ، لا على التجربة وحدها بل على جميع الموضوعات الممكنة • ومع ذلك فلا نستطيع تطبيقها على الأشياء فى ذاتها التى ليس لدينا حدس بها ، ولذلك لا نطبقها ، لأن العقل الخالص الذى نتصوره عمليا وفعالا ليس شيئا فى ذاته ، والاشياء التى ينتجها ليست الا صورة معينة مطبوعة على الارادة ؛ واذن فليس استعمالا متعاليا لمبدأ العلية ما صنعه كانط فى نظريته عن العقل الخالص العملى : ان هنا استعمالا لمبدأ العلية لم يكن فى المقدور رؤيته مسبقا بنظرية المعرفة بمعناها الدقيق •

ولكن هذا النوع من وضع العقل الخالص العملى فوق العقل الخالص النظرى ، أليس افتراضيا صرفا ، أليس ممكنا بحتا ، دون ضمان بقيمة حقيقية ؟ •

لقد ذهب البعض الى ذلك غير مرة ، وقد استندوا فى هذا الصدد الى تصريح من كانط نفسه • فقد قال كانط فى بداية نقد العقل العملى انه لن يقوم بنقد العقل الخالص العملى كما قام بنقد العقل الخالص النظرى• أليس هذا اعترافا بأن نظريته العملية تبقى بغير برهنة ؟ •

للحكم على هذا ونحن على بينة من الأمر يلزمنا أن نحاول أن نضع أنفسنا فى وجهة نظر كانط • لقد شرح بنفسه لم لم يقم بهذا النقد ، وقال ان هنالك فرقا كبيرا بين حال العقل الخالص النظرى وحال العقل

الخالص العملى · فالأول يجد نفسه أمام موضوعات أعطيت له من الخارج، وهو يعمد الى ادعاء المعرفة **أولانيا** ، قبل كل تجربة ، بأن بعض القوانين قد تحققت فى هذه الموضوعات · بيد أنه من الواضح أن نقدا ما لايستغنى عنه لمعرفة ما اذا كان ما يجهر به العقل من ادعاء الحكم أولانيا على أشياء لم يخلقها ادعاء مشروعا ويمكن قبوله . وليس ذلك شأن العقل العملى. فهذا العقل العملى يستخرج من نفسه موضوعه الذى لا يعدو أن يكون صورة ما معطاة للارادة . فهل مثل هذا التصرف موجود؟ ما ذلك الا مسألة أمر واقع ، وأخيرا مسألة ارادة · فلا حاجة هنا الى نقد ، ويكفى أن نطبق القول المأثور : « من الفعل الى القوة » ab actu ad posse

وأكثر من هذا ، فى حين أن نقد العقل الخالص النظرى يمضى الى النهاية على نحو منطقى جدا ، فان نقد العقل الخالص العملى يصعب تصوره · فنقد العقل الخالص قوامه على التحديد المشكلة التالية : العقل بمعناه الدقيق يمكن أن يتصور ، أما مشتغلا بمفرده على استقلال أو بمعاونة الفهم وحده ، واما متعاونا مع الفهم والحساسية . وما يسميه كانط بنقد العقل الخالص انما هو الحكم الذى يطلقه العقل فى ذاته على العقل متحدا مع الفهم والحساسية · ما من فحص كهذا يكون له معنى بصدد العقل الخالص العملى · فهنا الحساسية محذوفة تماما ومن ثم فما يطلب الى العقل هو أن يجعل نقده منصبا على نفسه ، مأخوذا بنفس المعنى ومن نفس الجهة ، وهو أمر فيه دور ·

ولا يظنن أحد مع ذلك أن كانط قد وضع المبادىء الأخلاقية دون فحص ودون نقد على أنها معتقدات أو مسبقات ، بل بالعكس صنع كل شىء لتبريرها · وجعل منطلق بحثه المعانى الاخلاقية الشائعة وأجرى مواجهة بين هذه المعانى وبين جميع الصيغ التى قررها · ثم تناول المشكلة مرة أخرى فى اتجاه عكسى من وجهة النظر التقدمية ، فأقام لا المنطق الداخلى فحسب ، والانسجام بين جميع التصورات الاخلاقية ، بل كذلك التآزر الذى يؤلف بينها وبين تصور الحرية ، الذى بين **نقد العقل الخالص** امكانه ·

وهذا أعطى من القيمة الموضوعية لمبادىء العقل العملى قدر ما بدا له ممكنا ، فأضفى عليها الحد الاقصى مما تحتمل من يقين نظرى ·

الفصل الثامن

الخير الأخلاقى

بحثنا فى الدرس الأخير المرحلة التأليفية المتقدمة من مذهب كانط الأخلاقى ودرسنا اقامة مبدأ الأخلاق بمعناه الدقيق . ورأينا أن كانط جعل نقطة الانطلاق فكرة العقل الخالص ، وأنه تساءل أليس لذلك العقل الا استعمال نظرى أم أنه يمكن تصويره عمليا ، أى قادرا على أن يصير مبدأ لحقيقة تكون هى التعبير الصادق عنه ، ولنوع من طبيعة عقلية مباشرة ، وبدا لنا أن نظرية كانط فى هذه المسألة يمكن تلخيصها هكذا: سعى كانط الى اثبات أن العقل الخالص يستطيع أن يتحد بالارادة ، وأن الارادة الطيبة تريد هذا الاتحاد ، وعلى هذا النحو يصير العقل الخالص قانونا عمليا وينزع الى الظهور . وهذا القانون ليس موضوعا لبرهنة نظرية .

ولكى يكون يلزم أن يكون مرادا لارادة حرة . ومع ذلك فليس فعلا تعسفيا من أفعال الايمان ؛ لأن فكرة قانون أخلاقى من حيث هو أمر للانسان بأن يريد وفقا للعقل الخالص تتفق مع فكرة الحرية التى بين كتاب **النقد** أنها ممكنة التصور بل أنها نافعة حتى النطاق النظرى .

والمبدأ الذى أقيم على هذا النحو صيغته استقلال الارادة : هاهنا السمة الجوهرية لأخلاق كانط . لكى يستحق قانون هذا الاسم يلزم من جهة أن الفاعل بحسب ذلك القانون لا يخضع الا لنفسه ، كل ضغط حتى لو كان آتيا من الله يكون عاجزا عن أن يحدث الفعل الأخلاقى . ولكن من جهة أخرى ، ان ما يطيعه الفرد هو قانون ، وأمر بالمعنى الصحيح ، هو العقل آمرا على جهة الشمول . والاستقلال يحتوى حقا على طرفين يجب أن يحتفظ بهما كليهما فى كل قوتهما .

١

هذا هو المبدأ : قانون غير طبيعى ، ولكنه أخلاقى ، قانون يصدر عن

حرية ، ولا يمكن أن يتحقق الا بوساطة كائن حر ، قانون حرية • ولكن السؤال يعرض توا ما هى مادة وموضوع الالزام المعبر عنه بذلك القانون؟

كثير من النقـاد رأوا أن كانط انمـا اهتم ببيان أننا ملزمون دون أن يقول بماذا • ولكن هذا غير صحيح • ويكفى لتبين هذا أن نلاحظ أن هذه المسألة كانت موضوع فصل كامل من **نقد العقل العملى ، عنـوانه تصور موضوع للعقل الخالص العملى** •

غير أنه فيما يتعلق بهذه المسألة ، مادة الالزام ، يقول كانط : ان النظرية الكلاسيكية ، تلك التى هى صميم المذاهب الأخلاقية كلها ، هى ما يمكن أن نسميه نظرية الخـير • وقوامهـا أن تضع قبل كل شىء ، قبل فكرة الأخلاق نفسـها ، الموضوع المطلوب تحقيقه ، وتستخلص منه القانون الذى يلزم بتحقيقه • فيقال مثلا: ان هذا الموضوع هو أكبر سعادة ممكنة للانسانية ، ثم من قيمة هذا الموضوع يستنتج أننا يجب أن نعمل على تحقيقه اذا كنا عقلاء •

وعلى هذا النحو جرى المفكرون ، فى رأى كانط ، سواء فى العصر القديم أو فى العصور الحـديثة • كان القـدماء يجعلون قوام المشكلة الأساسية للأخلاق البحث عن الخير الأعلى ، وبهذا كانوا يضعون المادة قبل الصورة • والمحدثون وان تخلوا عن هذا اللفظ قد استبقوا فى الحقيقة وجهة نظر القدماء • فعند فولف مبدآن : مبدأ صورى ، هو الالزام، ومبدأ مادى هو الكمال ، ولكن الكمال هو الأول وضعا : اننا ملزمون بهذا الفكر أو ذاك ، من حيث ان طبيعته أن يزيد كمالنا •

بيد أن كانط رأى أن وضع الخير قبل القـانون ، ووضع موضوع الفعل الأخلاقى قبـل الواجب والالزام ، يفضى الى تقويض الأخلاق من أساسها ، وجعلهـا مستحيلة منطقيا • كيف أثبت كانط هذه الدعوى وفى ظاهرها مفارقة ؟ نستطيع أن نرد الى مرحلتين أجزاء التفنيد الذى وجهه كانط الى أخلاق الخير •

١ ـ الخير ، موضوعا قبل القانون ، لا يمكن منطقيا أن يكون الا الخير الحسى ، اللذة ، مهما قال الفلاسفة الذين فهموا الخير على معنى عقلى كله •

ذلك أننا ما لم نضع قانونا أخلاقيا بالمعنى الدقيق ، قانون حرية ، أو ارادة من حيث هى قانون ، فالخير الذى هو موضع اعتبارنا خير نظرى محض ، محدد كله بواسطة الذهن • ما هى طبيعة الموضوعات التى هى

فى متناول الذهن ؟ يرى كانط (وهو يستند هنا ، كما هو طبيعى ، على نتائج نقد العقل الخالص) أن ذهننا لا يستطيع أن يعرف الا متحدا بحساسيتنا ، اتحاد الصورة بالمادة . ولما كانت المادة لا متجانسة مع العقل فهى لا تستطيع أن تعرف أى موضوع عقلى ، مجاوز للمحسوس . فاذا تحدثنا حينئذ عن موضوع وضع قبل أى فكرة عن قانون ارادة ، ولا ينطوى على أى عنصر عملى ، فهذا الموضوع يكون بالضرورة حسيا ، ظاهراتيا ، خاضعا لشروط المكان والزمان . ولننظر، مثلا، فى هذا المعنى، الى اخواننا من الناس الذين تدعونا بعض مذاهب الأخلاق الموضوعية الى العمل على اسعادهم . فاخواننا من الناس ، من حيث هم عندنا موضوع معرفة نظرية ، قائمون فى المكان ، أى موضوعون أوضاعا متجاورة وخارجيون بالنسبة الينا . ولكن كيف أن شيئا هو خارجى عنا ، بالمعنى الأصلى للفظ ، يستطيع أن يصير عندنا باعثا على العمل ؟ هذا ليس بممكن الا اذا علمتنا التجربة أنه يمكن أن يكون عندنا علة للذة . فى أخلاق موضوعية لايكون للغيرية معنى الا اذا كانت قائمة على الأنانية وترتد اليها.

فكل موضوع يقترح لنشاط الانسان مسبقا على فكرة القانون الأخلاقى ، ويتصور أساسا لهذا القانون لا يمكن أن يكون الا صورة من صور اللذة ، واللذة الحسية .

٢ ــ البحث عن اللذة لا يمكن أن يزودنا بالأساس لقانون أخلاقى . وهذا لسببين :

أولا : لأن القانون الأخلاقى يجب أن يحدد **أولانيا** الأفعال التى يجب القيام بها . ولكننا لا نستطيع ابتداء أن نعرف **أولانيا** بيقين أن فعلا ما سيحصل لنا لذة أو أن اللذة التى يعدنا بها لن يفسدها قدر أكبر من الآلام .

وثانيا : ان البحث عن اللذة لايمكن أن يكون موضوع الأخلاق ؛ لأنه لا يمكن تعميم هذا البحث دون تناقض .

فلو أن جميع الناس جعلوا لهم قاعدة واحدة يسيرون عليها وهى أن يطلبوا اللذة لعوق بعضهم بعضا بالضرورة ، ولنشأ من ذلك مصادمات وحروب وقتال ، أى آلام ، وهى ضد اللذة .

وبناء على ذلك فان كل أخلاق موضوعية ، أى كل أخلاق تأخذ نقطة بدايتها فى الموضوع الذى تلتمس تحقيقه ، تنتهى الى نفى الأخلاق . واذن فيلزم أن نقلب الحدود ، أى أن نضع ، لا الموضوع قبل القانون بل

القانون قبل الموضوع . واذن فان تقدم النظرية ألتى نبسطها شرطه اللازم هو الطريق نفسه الذى سلكناه ، واذن فقد كان ضروريا أن نبدأ بعرض مبدأ القانون ، وألا ننتقل الا فيما بعد الى دراسة المضمون ، دراسة موضوع أو مادة هذا القانون .

ولكن بعد أن وضعنا القانون صورة خالصة ، ألا يزال من الممكن لنا أن نجد هذا الموضوع ، هذا المضمون ، وواضح أننا لا نستطيع أن نستغنى عنه ؟ اذا كان المبدأ الوحيد للأخلاق هو المبدأ الصورى البحت الذى أقمناه فيبدو أن يكون من المستحيل علينا أن نستخلص منه مادة أيا كانت .

لابد هنا من تفرقة . اذا كنا بسبيل استنباط تحليلى، كان ذلك القول صحيحا فى الواقع . ولكنا نعرف أن منطق كانط يقرر اضافة الى ذلك ويقيم الاستنباط التأليفى . وكانط يذهب الى استعمال ذلك الاستنباط فى هذا الظرف .

وفى هذا سيتبع مسلكا مماثلا للمسلك الذى اتبعه لاستنباط مبدأ الأخلاق . هذا المبدأ قد حصل عليه كما رأينا بالجمع التأليفى بين العقل والارادة فى تصور الحرية . هذا العقل ـ الارادة ، ألا نستطيع أن نضعهما فى علاقة مع ملكة جديدة ، ملكة اضفاء الموضوعية ؟ ومن حيث ان هذه الملكة ليست سوى الفهم ، فالمنهج عبارة عن أن نحاول وأن نجمع بين العقل ـ الارادة ، أى القانون الأخلاقى ، وبين الفهم . باثرائنا على هذا النحو تصور القانون العقلى ، نستطيع دون تناقض أن نحصل على موضوعه .

وبما أن قوام الفهم هو نظام من المقولات ، فقد حاول كانط أن يطبق على الذات الأخلاقية ، الحرية ، كل واحدة من المقولات الاثنتى عشرة فى جدول هو فى الحقيقة صناعى متكلف بعض الشىء . والنقطة الرئيسية لهذه العملية هى التالية . عند تطبيق مقولات النسبة ، أى تصورات الجوهر ، والعلة ، والفعل المتبادل ، على الفكرة الشمولية للحرية ، نحصل على العلاقات الخاصة التى تقتضيها الصلات بين الأشخاص . ومن هذا ينتج الموضوع الذى نبحث عنه : أننا ملزمون بأن نعمل على خير الشخصية ونموها . فى هذه الغاية تقوم مادة القانون الأخلاقى .

ولكن هل تحقيق هذه الغاية ممكن ؟

أهو متآلف مع ما نعرف من أحوال العالم الواقعى أم هو ليس الا مثلا أعلى خاليا من كل علاقة بالعالم الواقع فى متناول معرفتنا ؟

نقد العقل الخالص قد أنبأنا بأنه ليس لنا الا حقيقة واحدة يمكن بلوغها ، والا مجال فعل واقعي : العالم المحسوس • فكيف يتسنى للنظام الأخـــلاقي أن يتحقق فيه ؟ فذاك خاضــع للضرورة الميكانيكية ، وهذا يجب أن يكون التعبير عن الحرية • وقد عالج كانط هذه المسألة بعناية وبراعة كبيرتين • ورجع الى نظريته عن « الشيمائية » ، التي كان القصد منهـــا في النطاق النظري ايجـاد وسـيط بين التصـورات والحدوس • وبطريقة مماثلة بحث عن حد وسط بين النظام الأخلاقي والنظام الفيزيقي•

كما ، في النطاق النظري ، نلتقي بالخيـــال الذي يربط التصور بالحدس بواسطة « شيماوات » **أولانية** ، كذلك في النطاق العملي ، الحكم الخـــالص العملي هو ملكة التقريب بين القـــوانين الأخلاقية من الواقع الحسي • ماهي الفكرة الشائعة التي تسمح بهذا التقارب ؟ هي فكرة الموافقة لنظام شـــمولي (die Form der Gesetzmässigkeit) • صورة الشمول التي هي في الطبيعة تأتي من العقل ، كصورة الشـــمول التي يقضي بها القـــانون الأخلاقي • واذن فالطبيعة الحسية تســتطيع ، من حيث هي خاضعة لهذه الصورة ، أن تكون نموذجا للنظام الأخلاقي • واذا لم يمكن أن يصير العالم الحسي نفسه مادة للأخلاقية ، بســـبب السمة النسبية لحساسيتنا ، فهو يســـتطيع على الأقل أن يكون مسرحا لها • ولمـا كان النظام الأخلاقي والنظام الفيزيقي قائمين على فكرة القـانون ، فيمكن أن يوضع الواحد منهما فـوق الآخر دون أن يتعـــارضا • النظام الأخلاقي يجب أن يتصور على أنه ضرب من طبيعة متعلقة تنمو على أساس الطبيعة الحسية •

ما معنى هذه النظرية التي ربما بدت لأول وهلة مجردة جدا ومتكلفة نوعا ما ؟

تمثل كانط العـــالم الفيزيقي متسما بالضرورة الميكانيكية • بيد أننا اذا افترضنا أن الأخلاقية قوامها نمو ميول فردية ، فمن حيث ان هذا النمو ، متى كان حرا ، يكون مضطربا غير متسق ، فانه يجد معوقا له من الضرورة الطبيعية التي ستكون حينئـذ بالنســـبة للانســـان استبدادا لا يطاق •

ولكن ما تأمرنا به الأخلاق ، ليس هو مجرد أن نمارس وأن ننمي حريتنا الفردية ، بل أن نجعلها متوافقة ، وأن نردها الى نوع من ضرورة أعلى ناتجة عن القانون الأخلاقي • الأخلاقية ليست سيادة الفردية ، بل

هى نظام الطاعة المطلقة من جانب الأفراد لقانون ضرورته الميكانيكية هى الرمز الصادق · **واستقلال** الارادة انما هو الاستعاضة بهذه الضرورة الأخلاقية عن أهواء الفرد · والأخلاقية كما يتصورها كانط قوامها اذن أن يتحرر الانسان من فرديته لكى يعطى لأفعاله صورة الشمولية ·

٢

ما حكمنا على هذه النظرية ؟

لنلاحظ أولا نتيجة المذهب · بعد أن بدأ كانط من اعتبار صورة خالصة وصل الى مادة بفضل تفرقة دقيقة جدا بين المادة بالمعنى الدقيق وبين الأساس · وفي حين أنه فى المذاهب عن الأخلاق المادية التى يكافحها، يقوم الموضوع فى الوقت نفسه بدور الأساس ، نرى كانط وقد جعل أساس الأخلاق تصور قانون أخلاقى ، ينكر بعناية دور الأساس للموضوع الذى يستخلصه من هذا التصور ·

ان النظرية الكانطية عن الخير الأخلاقى ملائمة جدا للروح العامة للمذهب ، الذى كان مناوئا للتجريبية وللتصوف فى آن واحد ، ولكن مع تعاطف أكثر من التصوف ، فهو يلتمس على نفس أرض العقل توفيقا بين الاثنين · غير أنه لا يبدو لى أنه يتعين قبوله بغير تقييد · تقوم النظرية على افتراض علاقة تناقض بين الحسى والعقلى · هذه الفكرة تسود كل النقد الذى وجهه كانط الى ما يسمى بأخلاق الخير ، اذ لاحظ فى الخير ، موضوعا على استقلال عن القانون الأخلاقى ، حضور عنصر حسى حضورا ضروريا ، فقد استنتج من ذلك أن أى عنصر عقلى آخر قد استبعد عنه من أجل ذلك · لذلك فان كل فكرة عن الالزام ستكون غائبة عن تصور خير طبيعى ·

ولكن الواقع أولا أنه ليس صحيحا أن فكرة الواجب غائبة عن فكرة الخير عند القدماء · يجوز أنها كانت على شىء كثير أو قليل من الابهام والخفاء ، ولكنها تظهر حين نحلل مبادىء سقراط أو أفلاطون أو أرسطو وخصوصا الرواقيين ·

حين قال سقراط بأن الفضائل هى فى الحقيقة علوم وترجع الى معرفة الخير ، تبدو نظريته لأول وهلة ذهنية كلها · ولكن كيف نستطيع فى رأيه أن نصل الى علم الخير هذا ، الذى هو أصل الفضائل جميعا ؟ لا نستطيع ذلك الا اذا كنا خالين من الهوى ، أى اذا

كنا مسيطرين على أنفسنا ٠ ولكن هذه السيطرة لا نستطيع اكتسابها الا بفعل من أفعال الارادة ٠ واذن فقد وضع سقراط الجهد الارادى أساسا للأخلاق ٠ ولكن هذا الجهد ، متصورا على أنه شرط للعلم ، ما الذى يحدده الا أن يكون مبدأ الزام ، وقانون ارادة ، وقانون أخلاق بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ ؟

وكذلك أفلاطون وأرسطو لا يعولان على الميل الطبيعى وحده ، بل يأمران ببذل جهد باسم قانون أخلاقى ، حين يوصيان بأن نحيا بالجزء الأعلى والأنبل من طبيعتنا ٠

أما الرواقيون فيكفى أن نذكر أنهم هم الذين أطلقوا اسم «الناموس» على مبدأ الأخلاق ٠ وهم قد عرفوا القانون بأنه «العقل الصريح الآمر بما يجب أن يعمل والناهى عما يجب أن يترك » ٠

عند الفلاسفة اليونانيين يدور الكلام بصفة دائمة على مسائل مثل الرسالة أو المهمة أو العمل الذى يتعين أداؤه أو الموقع الذى يجب حراسته واذن فالكلام يدور على الواجب والالزام وان يكن هذان التصوران غير واضحين ولا بارزين بمعزل عن غيرهما ٠ نجد هنالك مزيجا من المعانى المادية ومن فكرة الالزام الصورية ٠

وفى المسيحية بلغ المزج بين هاتين الفكرتين أقصى ما يمكن من الوضوح ٠ الصورة أمر صادر عن الله ، والمادة هى الحب ٠ والاتحاد الذى لا ينفصم بين هذين الطرفين هو قوام المسيحية ٠

وعند المحدثين وهم على العموم متشبعون بالروح المسيحية على درجات متفاوته ، تتبدى أو تتكشف فكرة الواجب ، وفكرة القانون الأخلاقى ، فى كل خطوة عند من يلوحون أشد الناس ميلا الى المذهب العقلى أو المذهب الطبيعى ٠

ولكن أيجب ألا نرى فى هذه المذاهب المختلفة الا مزيجا مختلطا من عناصر مشتتة ، كما ربما كان كانط يذهب الى ذلك لو أن احدا بين له الواجب مقررا فعلا فى الفكرة عن الخير ؟

فرق كانط تفرقة واضحة بين الصورة والمادة ، وبهذا العمل عاون على تقديم علم الأخلاق ، ولكنه ربما كان مخطئا حين ظن أن هذين التصورين هى النسخة الصادقة لعناصر الواقع ٠

ذلك اننا حين نلتمس فى البحث عن التصورات أعظم كمال ممكن ، ننتهى الى معان خارجة بعضها عن بعض تماما ، ولكن بهذه المعانى لانصل الى الواقع ضرورة • وفى الأمور الأخلاقية مثل هذه المعانى لا يمكن أن تتصور متحققة • ومن الناحية العملية ، الصورة بغير المادة وكذلك المادة بغير صورة ، لا تدل على شىء • أما الأمر الأخلاقى فهو ــ فى آن واحد وبلا انفصام ــ أمر وشىء مأمور به ، ويستحيل الفصل بين الأمر وبين موضوع هو مادة هذا الأمر •

فنقول اذن ان الصورة والمادة ، فى الأخلاق ، متميزتان ولكنهما لا تنفصلان • ومن ثم لا يكون من السائغ أن نحذف من المبدأ الأول للأخلاق كل ما هو طبيعة وحساسية ، وميل وحب • هذه الموضوعات لها بذاتها معنى أخلاقى • والطبيعة الفيزيقية ذاتها لا ينبغى أن تكون مجرد مسرح للأخلاقية بل يجب أن تندمج فيها وأن تصير أداتها ومساعدتها •

ونختم كلامنا فنقول ان كانط كان محقا بوجه عام فى السير من القانون الى موضوعه ، ومن الصورة الى المادة ؛ لأننا نعرف أن لدينا فى هذه الدنيا شيئا نعمله ، ورسالة نؤديها ، ودينا نفى به ، قبل أن نعرف بالضبط ما هو هذا الالزام • وواجبنا الأول هو أن نبحث عما يتقوم به الواجب عندنا ؛ واذن ففى البحوث الأخلاقية انما الأخلاق الكانطية هى التى يتعين أن نتخذها مذهبا لنا •

ولكنا لا نقول كما يقول كانط بأن الواجب فى ذاته صورة خالصة عارية • هذا تجريد صناعى ، وتعريف فيه محاكاة خاطئة للتعريفات الرياضية ؛ لأنه قبل كل جهد لتعريف مادة هذه الصورة لدينا أولا احساس سابق بوجوده وبطبيعته ، وبحثنا انما يكون عبارة عن اثراء تصور له من قبل مضمون ، لا التقريب من الخارج بين مادة وبين صورة فارغة •

موضوع الحياة الأخلاقية ليس هو مجرد الغاء الفردى لمصلحة الكلى، بقدر ما هو نفاذ أحدهما فى الآخر، وممارسة حرية الحكم وارضاء الميل ، على وفاق مع معنى الكلى والضرورى •

ولكن أصحيح أن كانط لا يدع مكانا ، فى مبادىء الأخلاق، للعناصر الفردية من طبيعتنا ؟ لقد رأيناه يحذف الشعور من المبدأ ومن موضوع العقل الخالص العملى • ويبقى علينا أن نرى اذا كان يجعل له مكانا فى بواعث الفعل الأخلاقى •

الفصل التاسع

الشعور الأخلاقي

في الدرس السابق على الأخير تكلمنا عن المرحلة التقدمية التأليفية لمذهب كانط الأخلاقي • وانشغلنا بما يمكن أن يسمى نسق الأفكار الأخلاقية ، مادة الأناليطيقا ، وعرضنا النقطتين الأوليين لهذا النسق ، وهما : اقامة مبادىء العقل الخالص العملي ، وطبيعة موضوعه • حصلنا على المبدأ الأساسي بتأليف بين العقل الخالص وبين الارادة ، وهو تأليف يعبر عنه بفكرة استقلال الارادة أو الحرية • وقد زودنا بالموضوع التأليف بين هذا المبدأ وبين تصورات الفهم ، وهو تأليف يعبر عنه بفكرة الخير الأخلاقي • وقد أشرنا الى أن أخلاق كانط حتى هذه الساعة تتحرك في ميدان الكلي فقط ، والى أن الفرد ، بما هو فرد ، هو مسرح الأخلاقية ، ولكنه لا يستطيع أن يأخذ فيها دورا ايجابيا • بيد أن هذه ليست كلمة كانط الأخيرة • ان مذهبه لا يتم دون أن يجعل مكانا ، في النشاط الأخلاقي ، للعناصر الفردية لطبيعتنا • وهذا ما ستبينه لنا دراسة **بواعث العقل الخالص العملي** •

١

النظرية الشائعة في هذه النقطة عبارة عن أن نلتمس بواعث الفعل الأخلاقي في الشعور ، بما هو معطاة أولى لا ترد الى غيرها • على أن في الامكان تصور دور الشعور هذا على أنحاء مختلفة • فيقال مثلا ان الشعور بذاته كاف لانتاج الأخلاقية ، أو أنه يساهم على هذا النحو أو ذاك مع الذهن والارادة لجعل الحياة الأخلاقية ممكنة • هذه النظريات المتباينة تشترك في أنها تجعل للشعور قيمة أخلاقية ، متصورا على استقلال عن القانون الأخلاقي •

يرى كانط أن الشعور مفهوما على هذا النحو ، الشعور بالمعنى

الأصلى ، كما هو موجود عند الانسان ، أجنبى عن الأخلاق ، واذا أقمناه باعثا ضروريا لأفعالنا جعلها مستحيلة • لم هذا الاستبعاد ؟ ؛ لأنه تبعا لكانط لو تصور الشعور مستقلا عن القانون الأخلاقى ، باعتباره ميلا طبيعيا خالصا ، لكان أنانيا بالضرورة ، ولما كان شيئا آخر مهما اختلفت الصور التى نتخذها ، غير حب اللذة • من وجهة النظر هذه يتفق كانط اتفاقا مطلقا مع « لارشفوكو » : ان طبيعتنا اذا أخلى بينها وبين نفسها لا تعدو أن تكون محبة الذات • والمشاعر البريئة التى نحب أن ننسبها الى أنفسنا مجرد وهم • والاخلاص للغير ، أو الغيرية كما يقال اليوم ، ليس ولا يمكن أن يكون فى طبيعة الانسان •

لم قال كانط بهذه النظرية خلافا لروسو على رغم اعجابه به اعجابا شديدا ؟ السبب أن الشعور ، عنده ، يقتضى موضوعا ، وأن الانسان ليس له من موضوع سوى الأشياء الحسية القائمة فى المكان وفى الزمان• ومثل هذه الكائنات هى بالضرورة أفراد خارجية بعضها الى بعض • والانسان الطبيعى المحض هو اذن فرد بازاء أفراد ، بغير رابطة داخلية بما ليس هو • فهو لا يستطيع اذن أن يهتم بالكائنات الأخرى الا اذا توقع منها منفعة شخصية • والواقع أنه لا يهتم بالآخرين : انه يعتبرهم وسائل لغاية هى مصلحته الخاصة •

ولكن اذا كان كل شعور طبيعى يرد هكذا الى البحث عن اللذة ، واذا كان ضميرنا الزمانى المغلق أنانيا حتما ، فواضح أن الشعور الخاص بذلك الضمير لا يستطيع أن يؤسس الأخلاق كما يفهمها كانط ، اذ أن الأخلاق فى صميمها عبارة عن الفعل تحت فكرة قانون كلى ، وعدم معاملة الغير كوسيلة بل كغاية •

هذا هو السبب الذى من أجله رأى كانط أن الشعور متى وضع قبل القانون الأخلاقى لا يمكن أن يكون أساسا ولا يمكن أن يحدث الا أخلاقا وهمية كاذبة • واذن فيجب الحفاظ حتى النهاية على صدارة القانون ، وبما أننا لم نضع الا بعده موضوع الواجب أو ما يسمى الخير ، فكذلك لا نستطيع أن نجعل مكانا للشعور فى الحياة الأخلاقية الا اذا حددناه بالأفكار عن القانون الأخلاقى وعن الخير الأخلاقى •

ولكن فى الموقف الذى اتخذه كانط ألا يزال يوجد مكان للباعث الأخلاقى ؟ يريد كانط فى الفعل الأخلاقى أن يكون القانون وحده هو المبدأ المحدد للارادة • فاذا احتفظنا بهذا المبدأ على نحو صورى فيبدو أن كل نوع من الباعث مشتق من الشعور يكون حينئذ مستبعدا ، لأن القانون

الأخلاقى عند كانط انما هو فكرة خانصة كلها من الشعور. لكى نحل هذه الصعوبة أنستطيع أن نلجأ الى هذا المنهج التأليفى الذى سبق أن زودنا بتصورى استقلال الارادة والخير الأخلاقى ؟ لعلنا بعد أن اقمنا التأليف بين العقل الخالص والارادة ، وبين الحرية والفهم ، نستطيع أن نحاول أن نقيم التأليف بين الحرية والحساسية .

لكيلا نجعل منذ البداية كل حل مستحيلا ، يجب أن نفرق بين البحث عن كيف والبحث عن الواقعة الخالصة المجردة . لو أننا أردنا أن نفسر كيف يستطيع القانون الأخلاقى أن ينتج شعورا لكان مقضيا علينا مسبقا بأن نفشل ؛ لأن كيفية هذه العملية معنى متعـال محظور علينا ؛ ولكن لكى تكون علاقة ما معطاة لنا على أنها يقينية ، ليس مما لا يستغنى عنه أن نعرف كيفيتها : يكفى أن نعرفها على أنها ضرورية . وانما لنا فقط أن نتساءل عن التأثير الذى لابد للقانون الأخلاقى أن يمارسه على الفرد ، حتى يكون الأمر الذى يوجهه اليه متعقلا .

بيد أننا اذا وضعنا وجها لوجه القانون الأخلاقى بشموليته والفرد الانسانى كما هو معطى لنا ، أى متسما بحساسية أنانية ، فان القانون الأخلاقى ينتج بالضرورة على الفرد أثرا من آثار الاذلال .

فهو أولا ينكر مشروعية حب الذات ومشروعية جميع المشاعر التى تعتمد عليه . وهو لا يمنحه وجودا مشروعا الا اذا استطاع أن يتحـول وأن يصير عقليا ، وبالقدر وحده الذى يصير به كذلك .

وأكثر من هـذا : ان حب الذات ينزع لا الى أن يبقى فى كل فرد فحسب ، بل الى أن يصير لكل واحد هو مبدأ تشريع شمولى . كل واحد ، يزعم أن الكون يسير طوع رغباته . واذن فلم يعد هو حب الذات الخالص المجرد (Selbstliebe) ، انما هو ادعاء (Eigendünkel) بيد أن الادعاء يجد نفسه مباشرة معاديا للقانون الأخلاقى ، وهذا القانون يقلبه كله رأسا على عقب .

هذا هو الأثر الأول للقانون الأخلاقى على الحساسية : أثر سلبى ، أثر اهدار وسحق . ولكن الى جانب هـذا الأثر السلبى ينتـج القانون الأخلاقى على الحساسية أثرا ايجابيا : ذلك ما يسمى **بالاحترام** ، وهو شعور خاص هو أشبه بعلامة على مثول الأمور الأخلاقية فى الطبيعة .

ان الفقرة التى يحلل كانط فيها هذا الشـعور من أجمل الفقرات

فى نقد العقل الخالص ، ويكفى أن نقرأها لنتبين قيمة كانط أخلاقيا ومفكرا وكاتبا •

من أى جهة يقف كانط ليجرى هذا التحليل ؟ ليس ذلك تحليلا سيكولوجيا ، أى يجرى من الخارج ، كما يجرى التحليل على ظاهرات معطيات • وكانط لايستخدم هنا منهج التجريبى الذى انما يقسم ، دون فكرة هادية ، كلا الى عناصره ، بل يستخدم منهجا شبيها بمنهج العالم الذى سبق له أن يتزود بمعارف نظرية عميقة فهو يحاول أن يفسر وأن يفهم الطبيعة بواسطة هذه المعارف نفسها • انما على ضوء مبادىء مكتسبة من قبل يمضى كانط الى تفسير وتحديد طبيعة الاحترام •

ما أصل هذا الشعور؟ ان له أصلين: يبدأ من الحساسية ، ولكن ليس له فيها الا شرطه لا عليته الحقيقية • أنه يجاوزها الىغير نهاية؛ لأن له سمة شمولية : ما نحترمه نتصوره محترما لدى جميع الكائنات العاقلة • والحساسية ، وهى ذاتية صرفة ، مغلقة على نفسها • والشمولية الخاصة بالاحترام لا يمكن أن تجىء اليه الا من مبدأ شمولى • هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى • فاذا كان شرط الاحترام فى الحساسية فعلته الحقيقية فى القانون الأخلاقى •

ما موضوع الاحترام ؟ أننا نحترم الناس • ولكن فى الناس أنفسهم ما نحترمه ليس هو الفرد بما هو فرد ، وانما هو الشخص الأخلاقى • وهذا لايعنى بالضرورة : الشخص الذىيحقق فىنفسه الأمانة، والفضيلة• اننا نحترم الناس ؛ لأنالشخصية باقية فيهم دائما• هذه الضرورة لادخال العنصر الأخلاقى لتفسير الاحترام تميزه تميزا دقيقا عن الاعجاب الذى يبدو أن له به علاقات • اننا نستطيع أن نعجب دون أننحترم • وقد طبق كانط هذه الملاحظة على « فولتير » •

ما طبيعة شعور الاحترام ؟ ليس شعورا باللذة • فانه يتضمن شيئا من الخشية ، انطباعا بالخضوع ، وبواجب الطاعة ، وبالضغط والتضحية • ان ما نحترمه يفرض نفسه علينا ، وينبهنا الى أنه قوانين يجب أن ننحنى أمامها فى صمت •

ومن جهة أخرى ، الاحترام ليس شعورا بالألم؛ لأنه فى نفس اللحظة التى تستولى علينا فيها تلك الرهبة نحس أننا قد علونا وانتشينا ، وأننا قادرون على أن نرفع أنفسنا فوق أنفسنا وفوق الطبيعة كلها : انه شعور لا يمكن أن يكون ألما •

واذن فليس هو شعورا عاديا • انه شعور ليس مرضيا أو شعور حساسية خالصة ، بل هو عملى أى هو شعور يصاحب أفعالا وهو نتيجتها الضرورية ، كما ان وعى الميل ، فى النطاق النظرى ، عند الفرد ، يصاحب ويتبع فعل الفضل الالهى الذى هو وحده المحرك الحقيقى •

كيف يصير الاحترام باعثا ؟ حين يستولى على الفرد احترام ، تسكت أهواؤه وتفقد قوتها وتفسح المكان ، فيجد القانون الأخلاقى ما يعينه على أن يتجلى • وعلى هذا النحو ، وفقا لكلمة بسكال ، اذا نحينا العقبات التى هى أهواؤنا نجعل فى أنفسنا مكانا للفعل الالهى الذى يتولى بنفسه تحديد حركات النفوس •

ان شعور الاحترام ، وهو نهاية التأليف بين عناصر الأخلاقية هو عند الفرد نقطة البداية لوعى الأفكار الأخلاقية ؛ ذلك أنه ناتج من أن الفرد حين يتصل بالكلى يشعر بأنه خاضع للقانون الأخلاقى • انه يقظة الضمير فى الجزء الفردى من كينونتنا • واذن فحين يبدأ الفرد من هذا الشعور وحين يفكر فى أحواله ، يستطيع أن يعى الأخلاقية وعيا يزداد عمقا وأن يصعد الى مبادئها •

والنتيجة الأولى لهذا التفكير أن نتنبه الى طبيعة القانون الذى تخضع له ارادتنا • انه قانون واجب ، والتزام ، وقهر • والقانون يأخذ عندنا هذه السمة ؛ لأنه يلاقى عندنا حساسية متمردة فى صميمها ، آنانية وفردية •

واذن فماذا نرى فى الحكمة التى لخص فيها الانجيل الأخلاق : أن نحب الله وأن نحب الجار ؟ عند كانط أن حب الله بالأمر مستحيل : ان أمرا لايستطيع أن يحكم الا أفعالا • ولكن كانط يمضى الى أبعد من هذا • فعل الخير عن حب وعن شعور معناه عنده أن الانسان ، بحجة الارتفاع على الجهد والطاعة المؤلمة ، يبقى دون الحياة الأخلاقية الصحيحة • الفضيلة فى الكفاح ، هذا هو قدرنا فى هذا العالم ؛ لأن حساسيتنا منطوية على نفسها ، لا تستطيع قط من ذاتها أن تذهب الى الخير • فاذا نحن وثقنا فيها فمعنى هذا بالضرورة أننا فضلنا أنفسنا على القانون وخرقنا القانون، يجب أن نقهرها واذن فيجب أن نعمل تحت فكرة الواجب •

ليس معنى هذا أن كانط يلغى الحب من الأخلاق • بل انه يجعل له مكانا ، بل يرى فيه كمال حياتنا الأخلاقية ، لا فى مجراها بل فى نهايتها المثالية • ومن هذا الوجه يكون الحب هو الاتفاق الكامل بين الحساسية

والعقل الخالص . ومن هذا الاتفاق نقترب على نحو طبيعى بفضل تقدم الأخلاقية . انه ثمرة جهدنا وجزاؤه ، ولكن بشرط أن يكون جهدنا نفسه فعلا من أفعال ارادة خالصة . ولا نستطيع أن نؤمل الا أن نقترب منه بلا تحديد ولكن لا أن نصل قط الى حال يكون فيها كل جهد عديم الجدوى .

على هذا النحو يكشف الاحترام للوعى الفردى قانون الواجب . فهل يسمح له بأن ينفذ الى سبب هذا الواجب وأساسه ؟ تساءل كانط ، فى فقرة مشهورة ، أين يمكن أن يوجد منبت السلالة النبيلة ، سلالة الأفكار عن الواجب ، تلك الأفكار التى تستبعد باعتزاز كل قرابة تربطها بالميول. وحين أوغل فى التفكير عن مدى مايؤدى بنا شعورنا بالاحترام وجد أصل الواجب فى ثنائية الطبعة الانسانية . ان الضغط الأخلاقى يأتى من ارادة لا من قانون مجرد . والارادة وحدها هى التى تستطيع أن تأمر . ولكن الواجب ليس ضغطا خارجيا انما هو ضغط داخلى قبلناه اراديا . فهنالك ، وراء ارادتنا الزمانية المعتمدة على حساسيتنا ، ارادة لا زمانية هى نحن أنفسنا أكثر من حساسيتنا ، وهى التى تسيطر على ارادتنا الحسية . هذه الارادة اللازمانية التى تريد مباشرة انجاز القانون هى أساس ما يسمى شخصيتنا . وأساس الواجب هو شرط شخصيتنا الذهنية والتجريبية معا .

الواجب يكشف لنا عن الطبيعة الصحيحة لشخصيتنا . وهو يجعلنا نفهم فى الوقت نفسه على أى معنى يكون لنا حقوق . وليس المقصود بالحقوق هو حقوق الانسان الطبيعية كما ذكر بصورة مبهمة أو مغلوطة فى **مبادىء سنة ١٧٨٩** . فان الطبيعة — وهى أنانية كلها وحسية كلها — لا تؤسس أى حق . انما الشخص وحده يملك حقوقا وهو محترم ، والشخص هو الكائن الخاضع للقانون الأخلاقى والذى رسالته أن يحققه . والحق هو الطبيعة منحنية أمام سمو النظام الأخلاقى .

٢

ما قيمة هذه النظرية ؟

ان مايجعل لها سمة مميزة هو الأهمية الغالبة المجعولة لفكرة الواجب وليس كافيا عند كانط أن يكون الفعل مطابقا للواجب : فهو لا يكون أخلاقيا الا اذا كان محددا كله بفكرة الواجب .

غير أنه كثيرا ما يتساءل واليوم أيضا ، عما اذا كانت هذه الفكرة عن الواجب فكرة صوفية أو بائدة بالية . يبدو مستحيلا اذا اتخذنا وجهة النظر العملية ، أن ننكر أن فكرة الواجب لازمة للانسان الذى يريد

أن يحيا وفقا للعقل· الانسان بجهله وأهوائه وسفسطته لن يكون له قط الا أخلاق مصادفة ، بغير ثبات وبغير قوة اذا لم يستند الى فكرة الواجب · صحيح أنه يستطيع أن يتصور كما يحلو له مذاهب حياة قائمة على التاريخ أو على الفن أو على العلم · ولكن هذه المذاهب ستبقى منشآت ذهنية ذاتية· والسبب هو الآتي : انكم تذكرون النكتة التى قالها روسو : « الانسان الذى يفكر حيوان مختل » · تحت هذه المفارقة تختفي حقيقة « الانسان ليس حيوانا كسائر الحيوان » : أنه قد وهب فكرا وتفكيرا ، وبفضل هذه الملكة يستطيع أن يضع كل شيء موضع الشك ، ولم يفته أن يمارس هذا: هاهنا الاستعمال الأول للتعليم الفلسفي الذى يتلقاه الشبان ، كما لاحظ سقراط بطريقته اللطيفة اللاذعة · بيد أنه ليس من شك فى أن جميع المبادىء الأخلاقية التى ستعرض اذا فصلت عن فكرة الواجب كانت عاجزة عن أن تصمد أمام نقد العقل الانسانى · لم التمس الخير ، وأعمل على اسعاد الغير ، وأحسب حسابا للتآزر الطبيعى أو أدخل نفسى فى تآزر متكلف ، ولم أسيطر على نفسى وأقهر نفسى وأتعلم وأرتفع بل لم أحيا ؟ جميع هذه الأسئلة اذا لم أعلم أولا أن على واجبا لا أستطيع أن أجد لها جوابا متينا · أيقصر المرء على أن يدل الانسان على سبل السعادة ، بدعوى أن الطبيعة نفسها تتكفل بحمله على التماس سعادته ؟ ان هوراس يجيبه : Quid paris ? Ut salvus regnet vivatque beatus Cogi posse negat .

لعل قائلا يقول: ان من يهمل خيره وهو عارف عمدا، أو من لا يرجع الى صواب رأينا رجل مجنون · هذه الحجة لن تكفى لاقناعه ، فالواقع أن المعرفة لا تكفى ، فى الأمور العملية ، لتوليد العمل ، لا لأنها ليست الا معرفة ، بل لأنها فى هذه الامور تفتقر الى البداهة · والشعور الذى هو قوى قطعا ، يدفعنا الى الشر كما يدفعنا الى الخير ، اذا حررناه من قانون الواجب ·

صحيح أن الواجب نفسه فى مادته ليس معروفا بمجرد أن المرء يملك فكرة الواجب · ولكن ليس بالأمر القليل أن يحصل اتفاق على هذه الفكرة · ان بداية للاتفاق هى التى تجعل من الممكن حصول اتفاق أوسع·

واذن ففكرة الواجب لا غناء عنها من الوجهة العملية · ولكن لن يكون هذا سببا كافيا للتسليم بأن هذه الفكرة تطابق شيئا واقعيا· ومانستطيع أن نقنع بالقول على طريقة «فولتير» بأنه اذا لم يكن الواجب موجودا لوجب اختراعه ؛ ولذلك يجب أن نمتدح كانط كثيرا ؛ لأنه قد حلل فكرة الواجب هذه تجليلا دقيقا ، وانه بذل جهدا عنيدا لايجاد أساسها وتأكيده ·وأخيرا

يبـدو ، اذا التزمنا الفكرة العـامة لمذهبه ، أنه قد أعطى لهذه الفكرة الأساس المذهبى الوحيد الذى يمـكن أن يكون لهـا : الارادة العاقلة والشـاملة ، من حيث هى صميم وجوهر ارادتنا الأنانية المتقلبة • هذا الجزء من مذهب كانط يبدو حصينا ممتنعا على المهاجمة •

ولكن هل معنى هذا أنه ينبغى علينا التسليم لكانط بجميع ما انتهى اليه من نتـائج ، وعلى الخصوص أن نلغى من التحديد الأخلاقى الشعور والحب ؟ يمكن أن نشك فى هذا • صحيح أن كانط يستند الى هذا المبدأ الذى كثيرا ما نظر اليه على أنه بديهى : ان أحدا لا يسـتطيع أن يحب اذعانا لأمر • ومع ذلك فما عسى أن تكون الأخلاق اذا لم نأمر الا بأفعال واذا نحت الشعور عن منابع أفعالنا ؟ ان أفعالنا خارجية بالنسبة الينا ، وما هى الا ظاهرات لكينونتنا • وما هو قوامنا ، وما هو نحن أنفسـنا حقـا ، انمـا هو ميولنا ومشاعرنا وحبنا ؛ واذن فاذا وجب على الاخلاق أن تتجه حقا الى النفس لا الى البدن ، فينبغى أن يكون موضوعها توجيه مشاعرنا لا توجيه أفعالنا فحسب •

ولكن هل من المسـتحيل والمخـالف للعقل حقا أن نخضع الشعور للانتزام ؟ لعل الخطأ العام الذى وقعت فيه الفلسفة بالمعنى الدقيق أنها جعلت مهمتها أن تعـارض الدين ، وأنها جعلت من هذه القضية مبدأ تجرى عليه وهو أنه لا يستطاع الحب اذعانا لأمر • معروف أن المسيحية فى جوهرها انكار لهذا المبدأ المزعوم • واذا اعتبرنا الوقائع لا التصورات وجدنا أن الحب والواجب ليسا فى الحياة متعارضين ولا منفصلين على هذا النحو القاطع الذى يفترضه كانط • فعند جميع الأبطـال الذين عرفتهم الحياة الأخلاقية والدينية ، الواجب يزكيه الحب • والحب يوجهه الواجب ، ان الوعى لا يستطيع أن يسجل النقطة المحـددة التى يختفى عندها تهر الطاعة وتتولد عندها عفوية الحب • هذا التداخل المتبادل بين الحب والواجب انمـا هو كمال لا نستطيع أن نبرهن على امكانيته بوضوح ولكن الحياة تزودنا بأمثلة له •

ان المهمة الحقيقية التى تقع على عاتق الفيلسوف ليست أن نبحث عما اذا كان هذا الاتحاد ممكنا ، ما دام كائنـا ، بل أن يراه وأن يفهمه فهما يزداد تميزا • بيد أنه لا يكون غير قابل للتصور الا اذا بدأنا بافتراض الواجب والحب تصورين مغلقين لا سبيل الى الاتصال بينهما • ولكن هذ النحو من النظر ــ الذى هو فى الحقيقة النحو الذى يجرى عليه العلم. ولكن حتى فى العلم لا يدعى الا أن يضع افتراضات قابلة للتغير دائما ، مضادة

لطابع الواقع العملى ، والواقع الأخلاقى على الخصوص ؛ ذلك الواقع الذى هو دائما بل بحكم ماهيته توفيق بين أمور متعارضة وتداخل متبادل ، وانصـــهار لعناصر متباينة · ان أى فعل هو حل أعطـاه الواقع لمشكلة توفيق لاسبيل الى حلها نظريا · واذن فينبغى فى الأخـلاق أن تبدأ من الواقعة · والواقعة هنا انما هى الاتحاد من الحب والواجب متحققا أحيانا· فاذا اتحدا فمعنى هذا أن بينهما قرابة · ويتعين على الفيلسوف أن يبحث عنها · وما دام كانط نفسه يرى نفسه مضطرا الى أن يعترف بأن المثل الأعلى للحيـاة الأخلاقية هو التداخل بين الواجب والحب ، فلم لا نسلم بأن مبدأ هـــذا التداخل المتبادل وبذرته موجودان من قبل فى الحياة الحاضرة ؟ ·

واذن فسنشرع من فكرة الواجب ، من حيث انهـا أوضـح الأفكار عندنا ، ولـــكن دون أن ننقطع لحظة واحدة عن أن نتذكر أن الواجب لا يعرض قط مجردا وصوريا محضا ، وأنه يصـدر لا من ارادة فقط ، كما رأى كانط بحق ، بل أيضا عن ارادة حية يدخل فيها من قبل جانب من الطبيعة والحب والواقع العيانى ، الارادة العليا حب كما هى فى الوقت نفسه أمر ·

لقد فحصنا حتى الآن نظرية الأفكار الأخلاقية فى ذاتها ، دون أن نسائل أنفسنا تصريحا عما اذا كانت ممكنة التـحقيق · ولكن الأخلاق تريد أن تكون ممـارسة متحققة لا أن تكون متصـــورة ومفسرة فقط · ودراسة هـذا التحقيق الذى يسميه كانط مسلمات العقل الخالص العملى ستكون موضوع دراستنا الأخيرة ·

الفصل العاشر

الحرّية

الدروس الثلاثة الأخيرة قد خصصناها لدراسة مبادىء وتصور وبواعث العقل الخالص العملي ، أعنى لتحديد القانون الاخلاقى ، والخير الأخلاقى وقيمة الاحترام • ومجموع هذه النظريات يعطينا الفكرة المجردة للأخلاق ، دون انشغال صريح بشروط تحققها • ويبقى علينا الآن أن نسائل أنفسنا هل هذه الفكرة لمحة نظرية صرفة ، ومثال ، ومجرد موضوع من موضوعات التصور أم ينبغى علينا أن نعتبرها واجبة التحقق، وبأى الوسائل يمكن أن تتحقق • هاتان المسألتان تبدوان ملحقتين لأول وهلة لكنهما فى الحقيقة متميزتان • المسألة الاولى فلسفية على الوجه الأدق ، فى حين أن الثانية أقرب الى أن تكون دينية ؛ لأن الفيلسوف يهتم قبل كل شىء بأن يفهم وأن يعرف • أما الدين فيرمى فى كل شىء الى الممارسة والتحقيق ، ويعطى الوسائل المؤدية الى الطاعة الفعلية للقانون وللعمل على ملكوت الله • وجهة النظر الثانية هذه سيتخذها كانط الآن ، اذ يهمه فى الصميم أن تكون الأخلاق متصورة على نها ممكنة التحقق ، وهو ينظر الى المعانى المرتبطة عندنا ارتباطا وثيقا بفكرة تحقق المثل الأعلى الاخلاقى لا على أنها معان تابعة أو ثانوية ، بل أنها معان رئيسية •

وأول الشروط المطلوبة لكى يصير المثل الاعلى الأخلاقى حقيقة واقعة هو الحرية • وستكون الحرية موضوع درسنا هذا •

١

كثيرون من الفلاسفة يرون أن من اليسير أن نستوثق من أن الانسان حر • يكفى أن يرجع المرء الى نفسه وأن يسترشد بضميره : أن شعورا داخليا قويا ينبهنا الى أننا أحرار • ومن هذا الوجه تكون مشكلة الحرية داخلة صراحة فى باب علم النفس •

بيد أن كانط يرى أن سلوك هذا الطريق معناه أننا نغفل السمة المميزة للمشكلة ، ونجعل البرهنة الصحيحة على الحرية أمرا مستحيلا . فما هو نوع المعرفة الذى يزودنا به الحس الداخلى ؟ ككل تجربة لايستطيع أن يجعلنا نعرف الا ظاهرات ، أى أشياء خارجية بعضها بالقياس الى بعض ومرتبطة فيما بينها من الخارج • وما يتميز الحس الداخلى به أنه يعطينا ظاهرات يرتبط بعضها ببعض فى الزمان فقط دون المكان • بيد أن الحرية لا يمكن أن تشبه ظاهرة من أى نوع كانت • انها من طراز مختلف كل الاختلاف • واذا كانت موجودة فما هى بهذا الشىء المعين أو ذاك ، انها تفلت بالضرورة من الحس الداخلى •

ولكن ألا نستطيع أن نستعمل هنا ضربا آخر من المعرفة ؟ أليس يوجد فينا ملكة لادراك أمور واقعية وعلل مجاوزة للحس ؟ الحدس العقلى ألا يفتح لنا عالما ذهنيا خالصا ؟

معلوم أن من المسائل الرئيسية فى فلسفة كانط أن الانسان ليس قادرا على معرفة تجاوز حدود التجربة • كل نقد العقل الخالص يدور حول هذه الدعوى ، أننا لا نستطيع أن نصل الا الى موضوعات واقعة فى الزمان وفى المكان ، وبعبارات أخرى أنه ليس لدينا من منبع آخر للمعرفة الصحيحة سوى الحدس الحسى الخارجى أو الداخلى • وكل ادعاء بحدس ذهنى ليس الا تصوفا • وقد أطرح كانت التصوف وشطحاته بمثل القوة التى اطرح بها التجريبية • فى المعرفة الصوفية المزعومة ليس يوجد شىء فى رأيه الا معرفة حسية ينسب اليها خيالنا موضوعا مجاوزا للحس • ومن الخطأ الزعم بأننا نستطيع أن ننخلع عن أنفسنا بالوجد (l'extase) واذن فليس عن طريق علم النفس ولا عن طريق الميتافيزيقا نستطيع أن نصل الى الحرية • وبديهى للغاية أنه ليس كذلك عن طريق الفيزيقا ، المؤسسة على فكرة ضرورة ميكانيكية لا يمكن الخروج عليها • فهل جميع المسالك قد أغلقت أمامنا ؟

يرى كانط أن هنالك طريقا ممكنا لم يسلكه أحد حتى الآن بصفة منهجية ، وهو يعتقد أنه قد شقه : الطريق النقدى • والمنهج النقدى قوامه أن يأخذ الباحث مادة لبحثه ، لا الأشياء التى هى موضوعات معرفتنا وعملنا ، بل يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل • ان النقد انما يبحث فى العقل نفسه لا فى الأشياء ، ملتمسا المبادىء الأولى للمعرفة النظرية وللحياة العملية • فاذا طبقنا هذا المنهج على المشكلة التى نحن

بصددها ، استطعنا أن نقول ان كانط سيحاول ـ بتحليل العقل نفسه ـ أن يحدد الشرط الاول لتحقيق القانون الاخلاقى ، وهو الحرية .

كل التدليـل الكانطى يتلخص فى الصيغة المشـهورة : « ان لك اســتطاعة لأن عليــك واجبـا » «Du kannst denn du sollst» فما دلالة هذا القول المأثور ؟

العقل يأمرنا بطاعة القانون الاخلاقى . وهذا الامر يكون متناقضا اذا لم يكن لدينا على الاقل امكانية الاستجابة له . وبنـاء على هـذا لن يكون بنا حاجة الا الى الالتفاف الى اتساق الفكر مع نفسه اتساقا ضروريا، لكى نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية :

هذه نقـطة البـداية للنظرية . ولكى نعرف الآن طبيعة الحرية وامكانيتها بقدر مافى وسعنا ، ينبغى أن نبسط هذا التدليل الأساسى :

١ ـ أولا ، ماذا ستكون الحرية مستخلصة على هذا النحو ؟

ان الامر الاخـلاقى يعبر عنه بكلمة Sollen (يجب) لا بكلمة Müssen (يتعين) بالألمانية ، وبكلمة Debes لا بكلمة oportet باللاتينية . انه التزام بالمعنى الدقيق ، لا ضرورة قاهرة وآلية . واذن فهو أمر لا ندعن له اذعانا محتوما ، القانون الأخلاقى لا ينتج آليا آثارا لا مناص منها ، كما هو شأن القوانين الفيزيقية ، والأفعال التى يأمر بها ربما لن تتحقق قط .

انها فى الواقع متصورة على أنها امكانية انجاز ما يأمر به القانون ، فهى اذن صورة من صـــور العلية . بيد أن فكرة العلية تتضمن فكرة القانون : فان علية بغير قانون تكون هى المصادفة . واذن فالحرية يجب أن يكون لها قانون ما ، ولكن قانون ملائم لطبيعتها . ماذا سيكون هذا القانون ؟

أجرى كانط لتحديده تطبيقا طريفا جدا لمنهج قد استعمله ديكارت نفسه من قبل ، وأن يكن على نحو أقـل وضوحا . على أى معنى انتقل ديكارت من cogito (أفكر) الى Sum (أكون) ؟ هل أراد بكلمة (أكون) : أكون جوهرا يملك صـــفات مختلفة من بينها الفكر ؟ هذا المسلك الذى هو على الحقيقة المسلك القطعى ، ليس مسلكه بل مسـلك سبينوزا . الكينونة التى ينتهى ديكارت اليها انما هى ، تصريحا ، جوهر كل ما هيته ليست سوى الفكر ، اى أن حد النتيجة تحدد وقيد بالحد

نفسه الذى كان نقطة بداية للنتيجة . ها هنا الاشارة الى « الاستنباط النقدى » المقابل « للاستنباط القطعى » . وطبقا لمنهج النقد هذا ، وعلى نحو أكثر احكاما من ديكارت ، رسم كانط خطة السير . ونقطة البداية لاستنباطه انما هو القانون الأخلاقى ، به وبه وحده نقيم الدليـــل على الحرية . واذن فالحرية لا توجد عندنا الا محــددة بالقانون الأخلاقى . والخلوص الى حرية مطلقة أعلى من كل قانون يكون اجراء لاســتنباط قطعى لا استنباط نقدى . لا تكون فى نظر أنفســنا أحرارا ، الا بقــدر ما نكون خاضعين للقانون الأخلاقى . واذن فاذا كانت الحرية من جهــة هى الاستقلال بازاء قوانين العالم الفيزيقى ، فهى من جهة أخرى التبعية بالقياس الى القانون الأخلاقى • هذا تعريف الحرية •

٢ ـ هذه الحرية أنستطيع أن نتصورها ممكنة ؟ ما يجعلنــا نشك فى ذلك أول الامر انمــا هو ، فى الطبيعة ، وجود ضرورة آلية لا معدى عنها • هذا الوجود عند كانط قد أثبته نقد العقل الخالص بصفة نهائية • انه شرط لموضــوعية أحكامنا وشرط لامكان التــجربة • وكانط قطعا لا يمكن أن يعدل عن الحقائق الاخلاقية • ولكنه من جهة أخرى لا يخطر بباله أن يجعل المعرفة العلمية تنحنى أمامها • وهل يكون فى استطاعتى بعد أن أومن بالعقل اذا كانت المبادىء التى يعطيهــا أساسا للعلم مبادىء وهمية ؟ بيد أن العلم يتطلب الضرورة المطلقة فى تسلسل الظاهرات ، وأفعالنا لما كانت ظاهرات فيجب أن تكون خاضعة لهذه الضرورة • ولكن كيف نوفق حينئذ بين الحرية التى يفترضها القانون الاخلاقى وبين الضرورة الآلية التى تفرض نفسها على جميع أفعالنا ؟

يلاحظ كانط أن فى فلسفة ليبنتز نظرية يبدو أنها تحل هــــذه الصــــعوبة • انهـــا نظـرية الحـرية باعتبـارها « عفوية الذهن » Spontaneitas intelligentis وطبقا لهذه النظرية يكون الفعل الحر محددا هو أيضا ، ولكن فى حين تكون الظاهرات الفيزيقية محددة بظاهرات هى أيضا فيزيقية، تكون أفعالنا الحرة محددة بتمثلات الفهم . فالحرية والآلية لا تختلفان اذن الا بطريقة التحديد ، ومن حيث ان هنالك ضرورة تحديد من الجانبين فيمكن أن نسلم بموازاة دقيقة بين سلسلة الافعال الحـرة وسلسلة ظاهرات العالم الفيزيقى •

هذا الحل فى نظر كانط حل وهمى • فالسبب الذى من أجله تكون الحرية مســـتحيلة فى الطبيعــة يوجد آخر الأمر فى طبيعة الزمان • فى الزمان تنساب الظاهرات ، والتحديد الآلى بالنسبة لظاهرة ما هو أن تكون مسببة عن ظاهرة سابقة • بيد أن ظاهرة ماضية لم تعد موجودة ولا يمكن

استعادتها ، بحيث أن الظاهرة الحالية تكون محددة بشيء ليس في مقدور أحد أن يغيره • والاعتماد على الماضي وحده هو العجز المطلق عن تحديد الذات في حرية • بيد أن نظرية ليبنتز اذ نحت شرط المكان تركت شرط الزمان ، لأنه انما تتعاقب تمثيلات الفهم في الزمان . فقانون الزمان ينطبق اذن على هذه التمثيلات كما ينطبق على الحركات ، وبذلك لن يكون في « الأتومات » الروحي عند ليبنتز من الحرية أكثر مما في جسم يتحرك بالثقل .

ويرى كانط أن نفس العيب الذي نجده في نظرية ليبنتز يشير الى حل المشكلة • فمادام أن دور الزمان في الطبيعة هو الذي يجعل الحرية فيها مستحيلة ، فالوسيلة الوحيدة لحل الصعوبة هي أن نتصور الفعل الحر لازمانيا • هذا التصور ربما بدا تعسفيا على الاطلاق لو أن العقل الخالص لم يسقنا الى أن نسلم بامكانية عالم لازماني • وطبقا لنتائج النقد يمكن أن نعتبر أفعالنا في آن واحد مجبرة وحرة ، من حيث انها يمكن أن ينظر اليها من وجهتي نظر مختلفتين • فالفعل ، بما هو ظاهرة واقعة في المكان وفي الزمان ، يكون محددا على نحو مطلق بواسطة سوابقه في الزمان ، كما هو الشأن بالضبط في حركات جسم خام • ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حرا من جهة أنه يصدر عن كائن منتم الى عالم لازماني • وعلى هذا النحو يرتفع التناقض ؛ لأن الفعل لم يتصور حرا ومحددا •

ولكن هذا الحل ، المجرد جدا ، لا يرضينا الا قليلا • نريد أن نعرف على وجه أدق امكان هذين الجانبين من أفعالنا • ومن أجل هذا بعد أن بينا أننا اذا أردنا أن نتصور الواجب ممكن التحقق ، فيجب ضرورة أن نعتبر أنفسنا منتمين الى عالمين ، أحدهما حسي والآخر عقلي • وقد سعى كانط الى أن يجد بينهما شيئا يشبه حدا وسطا • وعلى هذا النحو قربت الشيمائية في **نقد العقل الخالص** بين التصورات والحدوس . وهذا هو التفسير الذي أدلى به •

كل واحد منا ، منظورا اليه من الخارج ، له طابع تجريبي واحد وثابت ، أي مجموع أعماله ، معتبرة حين تتم حياته ؛ تكون نسقا مترابطا ترابطا كاملا • هذه النظرية لها اليوم أيضا أنصار عديدون، ما دمنا نرى مثلا من علماء النفس من يحاولون من وجهة نظر تجريبية ، أن يضعوا تصنيفا للطباع • وعندهم ، بداهة ، الطبع كل واحد ومعرف • فاذا قبلنا هذه النظرية بدا مجموع الافعال التي يقوم بها فرد ما تعبيرا عن مبدأ واحد يسيطر على كل نظام التجلي هذا • ويكون من المشروع حينئذ أن نقول بأن وحدة طبعنا « التجريبي » منبعها «طبع عقلي» ولا زماني

هو محصل حريتنا . فكل واحد اذن ، وفقا لآراء كانط هـذه ، قد حدد طبعه مرة واحدة والى ما شاء الله ، خارج الزمان ، بفعل من أفعال ارادة حرة ، وأفعالنا ليست الا تجليات لفعل الارادة هذا . ولكن الوجود ، فى قلب الطبيعة ، لهذا النظام المغلق الواحد الذى هو الطبع الفردى ، يتوافق فى الواقع مع الميكانية الشاملة . واذن فوجود طبع عقلى مترئس على وحدة الطبع التجريبى هـذه لا يناقض القـانون العام الذى تجرى عليه العلية الميكانية .

ونتيجة هذه النظرية أن للانسان طبيعتين ، وأن الطبيعة التى تقع تحت طائلة تجربتنا ليست الا الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية خارج الزمان . ويمضى كانط بهذه الفكرة الى غايتها فيقول عن الانسان : « من حيث هو انسان ليس هو الا ظاهرة لنفسه » .

Als Mensch ist er nur die Erscheinung seiner selbst.

٣ ـ ماهى آخر الأمر قيمة هذه المعرفة ؟ ينتج من نقد العقل الخالص ومن المنهج الذى اتخـذ لاثبات الحرية فى نقد العقل العمـلى أن الحرية لا يمكن أن تكون موضوعا لمعرفة نظرية . ولكنها ليست أيضا موضـوع شعور محض ، أو موضوع اعتقاد ذاتى ؛ لأننا أثبتناها باستنباط محكم زودنا العقل نفسه بمبدئه .

ها هنا نوع من الاعتقاد خاص يسميه كانط « اعتقاد عقلى خالص عملى» reiner praktischer Vernunftglaube ومن وجهة النظر العملية يكون هـذا الاعتقاد مرادفا للمعرفة النظرية ؛ لأن المعرفة النظرية لمنبع الحرية وامكانياتها لن تكون أنفع لنا من جهة العمل ، من المعرفة العملية الصرفة التى تكون لنا عن وجودها ، فى المجال العملى . انما اليقين وحده هو المهم ، ويقين الحرية كامل . اننا نؤمن بهـا ايماننا بالعقل نفسـه . ووجود العقل واصالته وقد أثبتنا من قبل بواسطة نقد المعرفة النظرية .

هذه هى الخطوط الكبرى للنظرية الكانطية عن الحرية . هذه النظرية اذا أردنا أن نوضحها وجدنا فيها صعوبات كثيرة خطيرة .

١ ـ ما حقيقة العلاقة بين هذه الحرية وبين الاختيار والضرورة ؟

هـذه الحرية لا يمكن أن تختلط بما يسمى عادة بحـرية الاختيار (libre arbitre) ، لأن وظيفتها أن تستبعد من كينونتنا كل ماهو فردى وتعسفى وحادث . ومن حيث انها الاذعان المطلق للقانون الاخلاقى فهى لا تدع مكانا لعدم التعين وللاختيار بين أمرين .

هذه الحرية هل هى الضرورة اذن ؟ مع أن كانط قد عرفها أحيانا بأنها « ارادة ضرورية » ein nothwendiges Wollen فلن يكون صحيحا أن نوحد بينها وبين الضرورة ، حتى ولو كانت ضرورة من طراز أعلى ، لأننا حينئذ نقع فى تصور للحرية شبيه بالتصور الذى وجده كانط عند ليبنتز ، والذى رفضه رفضا باتا . الحرية تتوافق مع القانون الأخلاقى ولا ترتد اليه . وانما بالاستنباط ، أى بالانتقال من فكرة الى أخرى ، يسير الانسان من القانون الى الحرية .

لكى نتبين على وجه الدقة طبيعة الحرية عند كانط وما يميزها وما يقربها فى آن واحد من الضرورة ومن الاختيار ، يجب أن نلاحظ أن الضرورة التى تخضع لها الارادة الحرة أساسا ، وفقا لنظام الوجود ، هو الارادة نفسها ، من حيث أن هذه الارادة ، فى صورتها الكاملة ، هى والعقل شيء واحد . انما الارادة وحدها هى التى تضع ضرورة القانون . وعلى هذا النحو ترتبط الضرورة والحرية ، دون أن يكون فى الحرية شيء يذكرنا بالضرورة الفيزيقية . فهذه الضرورة هى الضغط الواقع على شيء من شيء آخر خارج عنه ، فى حين أن ضرورة الارادة الاخلاقية هى ذاتها من صنع الارادة الحرة .

٢ ــ ما علاقة الحرية بالفردية والشخصية ؟

هل كانط من أنصار الفردية ؟ كلا . الحرية كما يفهمها موضوعها أن تخلصنا من سيطرة البدن وسيطرة الأمور الحسية التى هى على الحقيقة فرديتنا ، لأن الفردى هو الظاهرة ، الخارجة عن الظاهرات الأخرى ، وهو الوجود التجريبى من حيث هو كذلك . ومن المعروف أن كل نسق كانط يميل الى اعطاء التجريبية نصيبها لكى يتسنى له أن يتخلص منها .

بيد أن الحرية تخلصنا من الفردية اذ تمنحنا شخصية ، هى بعلاقتها بالكلى على نقيض الفردية . ولكن الشخصية ليست هى مجرد الكلى . يمكن القول بأنها تأليف بين الفردى والكلى . ان الاشخاص متميزون ومع ذلك فهم متحدون . انهم متحدون من الداخل . والعلاقة بينهم ليست علاقة مجاورة فى المكان بل علاقة مشاركة فى الروح .

٣ ــ ما نوع اليقين الذى ينسبه كانط الى الاعتقاد ، الى الحرية ؟

فى بعض النصوص يسمى الحرية « واقعية » ــ وفى بعضها يسميها « مسلمة » وتارة يراها هى واستقلال الارادة شيئا واحدا ، يصرح بأنه

على معنى ما من معطيات العقل ، اى شىء يعرف مباشرة . وتارة أخرى يعرضها تصريحا على أنها ثمرة استنباط .

هذه الصعوبة ينبغى أن ترفع بالتمييز بين الناحية النظرية والناحية العملية . من الناحية العملية ، الحرية لما كانت معطاة مع القانون الأخلاقى فى آن واحد ، فهى واقعة ، لا واقعة تجريبية قطعا ، بل حقيقة موضوعة أولانيا بواسطة العقل ، واقعة عقل خالص . ولكن من الناحية النظرية يكشف التحليل أن فكرة الحرية تحتوى على عنصر لا يحتوى عليه القانون الأخلاقى ، وهو فكرة العلة . بيد أن علة مجاوزة للحس هى من الناحية النظرية فكرة خالصة لا يمكن اثبات موضوعيتها . الحرية فيما يتعلق بحقيقتها الموضوعية لا يمكن أن تكون الا مسلمة .

٢

ما حكمنا على هذه النظرية ؟ .

ان ما تتسم به أنها تقوم خارج العلم وخارج الميتافيزيقا وخارج علم النفس . بدلا من التماس الحرية فى الأشياء والموضوعات المعطيات ، سواء فى عالم الحواس أو عالم الضمير أو فى عالم مجاوز للحس ، موضوع حدس ذهنى ، التمسها كانط فى علاقة عالمنا الحسى بعالم عقلى ممكن .

وباستعمال كانط لهذا المنهج كفل على وجه الكمال استقلال كل من علم الظاهرات ، وهو ما يسمى اجمالا باسم العلم ، وعلم الاخلاق أو علم قوانين الارادة . كل واحد منهما يستطيع أن ينمو فى حرية وفقا لمبادىء خاصة : ولن يضايق أحدهما الآخر أبدا ، لأن هذه المبادىء غير متجانسة وان تكن متوافقة . هما بالمعنى الحرفى أشبه بمتوازيين يمكن مدهما الى غير نهاية دون أن يصلا الى أن يتقاطع أحدهما مع الآخر .

فى هذه النظرية فكرة عامة يبدو أنها قد تأيدت على نحو ممتاز عن طريق تاريخ الذهن الانسانى . أنه تصور وجهتى نظر أمام الانسان لرؤية الحقيقة . نجد فى كل مجال ، تحت أسماء متباينة أشد التباين ، فى الحياة وفى آثار الفكر ، الشعور بهذه الثنائية . انها فى صميم التفرقة بين الآداب والعلوم ، بين الحياة والميكانية ، بين الواقعى والمجرد ، بين الفن والهندسة ، بين الأخلاق والفيزيقا ، وبين العمل والنظر . يستطيع المرء أن يسير كما يسير العالم مما هو معطى الى شروط وجوده . ولكن يستطيع المرء أيضا أن يعطى نفسه بالفكر كلا لايوجد ويعمل على تحقيقه . ويستطيع المرء أن يذهب من الكائن الى الممكن أو من الممكن الى الكائن . هذه الثنائية فى وجهات النظر قد صرح بها كانط وردها فى آخر الأمر

الى التفرقة بين الناحية «النظرية» والناحية «العملية» .. النظرية تفسر ما هو معطى على أنه موجود ، وتسير من الحدس الى التصور ومن التصور الى المبدأ : العمل يبدأ من القانون لينتهى ، من خلال التصور ، الى الحدس والى الواقع . انه يضع موضوعات فى حين أن النظرية تفترض الموضوعات وقد عرف كانط بوضـــوح هاتين الوجهتين من النظر . وبين أنهما يجب أن يوفق بينهما وأن ترتبط احداهما بالأخرى على نحو ما ؛ وبذل جهدا يستحق الاعجاب لكى يجعل هذا التوفيق ممكن التصور .

غير أن نظريته عن الحرية تثير بلا شـك صعوبات . يجدونهـا على العموم غامضة وفيها قدر كثير أو قليل من التكلف . ويتسـاءلون هل وفقت حقا ، كما ادعت ، بين الحرية والضرورة الميكانية ، أم أنها انتهت الى وضعهما جنبا الى جنب ، وهل الحرية التى منحتنا ، فى منطقة النومين تلك التى لا يدخل اليها وعينا ولا نشاطنا الممكن ملاحظته ، هل هى حرية فعلية ومطابقة للواقع ؟

هذه الصعوبات تأتى فيما يبدو من هذا الظرف الخاص ، وهو أن كانط قد وضع أولا الحرية والضرورة الميكانية تصورين كاملين محددين تامين . فلما أراد أن يقرب بينهما بعد ذلك وجدهما غير متجانسين لا ينفذ أحدهما الى الآخر ، فلم يســـتطع أن يصنع شيئا ســـوى أن يضعهما متجاورين .

ولكن تركيب تصورات وتعريفها تعريفا دقيقا ، ثم وضعها فى هذا الترتيب أو ذاك بحيث تحاكى الواقع على أفضل وجه ممكن ، هذا هو عمل العلم بمعناه الدقيق . ومهمة الفيلسوف قوامها أن يضع هذه التصورات فى مواجهة الواقع ، وأن يسعى ، سواء بمعونة العلم أو بالنظر مباشرة الى الواقع نفسه ، الى استشفاف طبيعة الأشياء وكنهها الحقيقى . بيد أننا اذا جرينا على هذا النحو فوضعنا الأشياء نفســـها فوق التصـــورات التى نكونها عنها فربما وجدنا من الصـــعوبة فى التوفيق بين الحرية والضرورة الطبيعية أقل مما وجد كانط . فمن جهة هل من المؤكد أن العلم يفترض هذه الضرورة الميكانية المطلقة التى يجعلها كانط أســاسا له ؟ ومن جهة أخرى الا تستحق الحرية اسمها الا اذا كانت مستقلة استقلالا مطلقا ، مانعـا منعا تاما للضرورة الطبيعية ؟ يبـدو أنه فى الواقع الحى ، الحرية والضرورة شيئان متميزان ولكن غير متعارضين ، وأكثر من هذا يبـدو أنهما متآزران ومتداخلان على التبادل . اذا كان الأمر كذلك فالمشـكلة التى تعرض للفيلسوف لن تكون هى التســاؤل عن التوافق بين الحرية والضرورة الطبيعية ، وفى أى الأحوال ، بل أن نفهم أفضـل فأفضـل انسجامهما الأصلى وعلاقتهما المزدوجة ، علاقة الهوية والاختلاف .

الفصل الحادى عشر

الأخلاق والدين

بعد أن بسطنا ، فى رأى كانط ، الفكرة المجردة للأخلاق ، تساءلنا معـه عن شروط تحققها ، لقد بدأنا هـذا الفحص ، فى الدرس الأخير ، بدراسة مشكلة الحرية · الحرية هى الشرط الذى ينبغى أن يكون متوافرا فينا لكى يكون تحقيقنا للقانون الأخلاقى ممكنا ؛ يمكن أن يقال انهـا بالتحديد لما كان يسميه ابكتيتوس « ما هو فى طاقتنا » ·

ولكن هل سيقنع كانط كالرواقى ، تفسيرا لامكانية تحقق القانون الأخلاقى ، بالقدرة القائمة فينا ؟ لقد قلنا ان كانط حين بحث عن شروط هذا التحقق قد خاض فى المشكلة الدينية بمعناها الخاص · لو أنه كان قد قدر أن قوى طبيعتنا كافية لكان من الممكن أن نتسـاءل هل موقفه من الدين قد اقتصر على تنحيته أو على افتراض نوع من الدين ذى صـبغة حلولية · ولكنه جاوز وجهة النظر هذه ، وبهذا تميز عن الرواقيين تميزا دقيقا · فالحكيم عند أولئك الفلاسفة يملك فى نفسه كل ما يلزم لـكى يكون فاضلا ·

موقف الرواقى هذا ، حين يزعم الوصول الى الكمال بقواه الخاصة دون عون من الآلهة ، قد بدا « للجانسنستيين » قمة الكبر والكفر · ولكن كانط ، دون أن يؤيد هذا الاستنكار ، وبالذهاب بالعكس الى أن العقـل والحرية هما مبدآ الأخلاق ، يرى أنه لكى يتصـور تحقق أمر العقل العملى ممكنا ، ينبغى أن توضع لا شروط داخلية لطبيعتنا فحسب ، بل شروط مستقلة عنا أيضا « ولا طاقة لنا بها » على حد قول ابكتيتوس ·

ما هى هذه الشروط ؟ هى بوجه عام الموضوعات الخاصة بالاعتقاد الدينى : **الحياة الآخرة ووجود الله** · وسبيلنا هنا أن نفحص عما اذا كان

يمكن اثبات مشروعية هذين الاعتقادين وعلى أى معنى ؛ وما علاقتهمـــا بالأخلاق بمعناها الدقيق ٠

١

بالنظر الى مبادىء فلسفة كانط العامة فهو لا يستطيع أن يسلم بأن يلتمس المرء أن يقيم مباشرة ، باعتبار نظرى ما ، حقائق دينية أى مجاوزة للمحسوس ٠ اننا نعرف أى مكان عظيم يشغله فى نقد العقل الخالص نقد الأدلة العقلية على وجود الله ٠ وفقا لكانط لا تستطيع مبـــادىء الفهم أن تزودنا بمعارف صادقة الا مطبقة على ظاهرات ٠ فمبـــدأ العلية ليس له عندنا من استعمال نظرى مشروع الا ذلك الاستعمال الذى مؤداه الصعود بلا تحديد من ظاهرة الى ظاهرة . بحيث اننـــا اذا أردنا أن نســـتخدمه لاثبات وجود الله ، واذا زعمنا بواسطته الذهاب من العالم الى الله ، لم نستطع أن نصل الا الى اله هو ظاهرة ، ومادى ومتناه ونســـبى ، وبلا علاقة بما نفهمه عامة من لفظ الله .

أفنحاول أن نتجه الى الشعور ؟ هذه المحاولة فى نظر كانط تستوى فى قلة جدواها مع المحاولة السابقة ٠ الشـــعور عند الانســـان مرتبط بالأشياء الحسية ، بأمور الطبيعة ؛ وليس له من موضوع سوى كائنات واقعة فى الزمان ؛ بحيث اننا مضطرون لـكى ندرك الله بالشـــعور الى أن نجعل منه كائنا ما شبيها بالانســـان ٠ واذن فمن الوهم أن نزعم ادراك الله بالحب ؛ هذا الطريق لا يؤدى الا الى التصوف ، أى الى اعتقـــاد ذاتى صرف (Schwärmerei) ٠

افنقتصر على الرجوع الى المبادىء التى استكفينا بها حتى الآن، أى الى عناصر العقل الخالص العملى ، التى بعـــد أن نظمت زودتنا بمبادىء الأخلاق ؟ هذا المنهج يكون عبثا ٠ لقد استنفدنا محتوى العقـــل العملى اذ أثبتنـــا الحرية ٠ ويســـتحيل أن نستخلص منه اثبـــات نقاء النفس ووجود الله ٠

واذن فلا العقل النظرى ولا العقل العملى بمستطيع أن يوجهنا الى المنطقة التى نريد أن نرتادها ٠ أينتج من هذا أن كل وسيلة من وسائل الفحص محظورة علينا ؟ بعد أن اعتبرنا العقل النظرى والعقل العملى كلا على انفراد ، يبقى ممكنا أن نتجه الى العقل فى ذاته ، الى العقل الواحـــد الأعلى الذى ليس العقل النظرى والعقل العملى سوى صورتيه واستعماليه٠

العقل فى ذاته يستطيع أن يتناول العقل العملى فى علاقته بالعقل النظرى ٠ هذا المنهج هو الذى سيتبعه كانط ٠

ماهية العقل وملكته الخاصة هى أن يصنع أتم وأكمل تأليف ممكن بين المتعدد والمتنوع المعطيين ٠ وتقدم تفكيره ينبغى اذن أن يؤدى به الى محاولة التأليف بين العقل النظرى والعقل العملى ٠

والتصور الذى يحدثه هذا التأليف ، حيث يجمع العقل مبادىء الحياة الحسية ومبادىء الأخلاق هو تصور **الخير الأسمى** ٠ فاذا حللناه وجدنا فيه عنصرين :

١ ــ فكرة الخير الأعلى bonum supremum وهذا الخير هو الفضيلة فى كمالها ، وما يسمى القداسة ٠

٢ ــ ليست فكرة القداسة وحدها متضمنة فى الخير الأسمى ؛ العقل يتطلب أن تنضاف اليه السعادة الكاملة ، واذن فاجتماع القداسة والسعادة هو قوام الخير الأسمى ، الذى يكون حينئذ تاما غير منقوص bonum consommatum .

وما شروط تحقق هذا الخير الأسمى الذى يطلبه العقل ؟

اذا اعتبرنا العنصرين اللذين يتألف منهما صادفتنا صعوبة : كيف نتصور الالتئام بين الفضيلة الكاملة والسعادة الكاملة ؟ الطريقة الأوضح عند العقل والأبسط هى أن نستكشف بين هذين التصورين علاقة تحليلية، هوية أساسية ٠ ولكن هذا مستحيل : لأن القداسة غريبة كلها عن الطبيعة فى حين أن السعادة مشروطة بقوانين العالم الفيزيقى ٠ بهذا استبعد المذهبان الكبيران عن الأخلاق فى العصر القديم ، الابيقورية والرواقية ٠ فقد كان الرواقيون يقولون ان الفضيلة تحتوى على السعادة ، وأن الانسان الفاضل سعيد لهذا السبب نفسه ٠ وكان الابيقوريون يقولون ان السعادة اذا تصورناها تصورا ذكيا تتضمن الفضيلة نفسها . فمن الناحيتين ، من طريقين متعاكسين ، افترضوا علاقة تحليلية بين الفضيلة والسعادة ٠

يبقى أننا كنا نبحث ، بين الفضيلة والسعادة ، عن امكان علاقة تأليفية ، علاقة علة بمعلول ٠ ولكننا حينئذ نقع فى نقيضة شبيهة بنقيضة العقل الخالص النظرى ٠ فانه من جهة لا يمكن أن تكون هنالك علاقة علية من السعادة الى الفضيلة ، لأن الفعل الاخلاقى ، كما رأينا ، لا ينبغى أن يكون له من باعث سوى فكرة القانون الأخلاقى نفسها مع الاستبعاد التام لاعتبار السعادة ٠ ومن جهة أخرى الفضيلة لا يمكن أن تولد السعادة ؛

لأن الفضيلة والسعادة تعتمدان على قانون غير متجانس وكل منهما غريب عن الآخر ، الفضيلة تعتمد على القانون الأخلاقى وحده ، وتعتمد على الكلى فى ذاته ؛ وتعتمد السعادة على القوانين الخاصة ، قوانين الطبيعة الفيزيقية والحسية ، التى لا تبالى بالأخلاقية ولا تراعى ، فى المقدور الذى تجعله للأفراد ، عدلا ولا جورا ٠

أهذه النقيضة غير قابلة للحل أساسا ؟ أول هذين الفرضين : السعادة يمكن أن تكون علة للفضيلة لا يمكن قبوله اطلاقا ٠ ولكن الثانى: الفضيلة يمكن أن تكون علة للسعادة ليس مطعونا فيه اطلاقا ونهائيا ٠ فهو غير مقبول اذا لم يوجد عالم آخر سوى عالمنا الحسى ، واذا كانت هذه القوانين مطلقة ، ولا تعتمد على أى قانون أعلى ٠ ولكن اذا كان هناك عالم آخر مطابق مباشرة لشروط الأخلاقية ، واذا كان فى استطاعتنا أن نسلم بتأثير من هذا العالم الفوقانى على عالمنا الحسى ، كان من الممكن حينئذ أن نتصور أن الفضيلة ، بطريق غير مباشر ، هى علة السعادة ، بفضل علاقة العالم الحسى هذه بعالم مجاوز للحسى ٠

هذا الحل ، الذى مهدت له نظرية الحرية التى بسطناها فى الدرس الماضى، تجاوز تلك النظرية تجاوزا بعيدا ٠ بصدد الحرية لم يقبل كانط بين الحسى والعقلى علاقة سوى تلك التى مؤداها أن نرى فى الحسى الظاهرة والتعبير عن العقلى ٠ وهنا يقول بتأثير يحدث تغييرا ، وبشىء مثل علاقة علة بمعلول بين العالم العقلى والعالم الحسى ٠

فكيف يمكن أن يتصور هذا التأثير ؟ نستطيع أن نلتمس بين الطرفين وسائط ، كما صنعنا كلما كان المطلوب أن نجعل التأليف تاليا للتحليل ٠ على هذا النحو تدخل النظرية المشهورة نظرية المسلمات ٠

لكى يتيسر تحقق الخير الأسمى ينبغى أولا أن تكون الفضيلة الكاملة ممكنة ٠ غير أنه بالنسبة الى الانسان ، وهو مركب من طبيعتين غير متجانستين ، القداسة بمعناها الدقيق هى بالضرورة لا يمكن أن تنال ٠ والقداسة تكون عند الانسان هى رد الحساسية الى العقل اطلاقا ، أى الغاء الحساسية الغاء تاما ، لأن الحساسية الانسانية فى صميمها أنانية ، أى معارضة للأخلاقية ٠ ولكن يمكن أن نتصور أن العقبة التى تعترض لدى الانسان تحقق الفضيلة الكاملة ، وهى مقاومة الميل ، تقل شيئا فشيئا ٠ وبعبارة أخرى اذا لم يكن فى مقدور الانسان أن يكون على وجه الاطلاق قديسا ، فهو على الأقل يستطيع أن يسير فى تقدم غير محدود نحو القداسة٠

غير أن تقدما غير محدود لا يستطيع فى نظر كانط أن يفسر بنفسه٠

لكى يكون ممكنا لا بد من ذات تقوم وتبقى ٠ هـــذه الذات ســـتكون هى شخصيتنا ، متصورة لا على أنها منتمية الى عالم لا زمانى فحسب بل كذلك على أنها مشاركة فى الديمومة ، ومالكة بهذا المعنى لديمومة لا متناهية ٠ ان ما نسميه بقاء نفوسنا هو على هذا النحو امكانية تحقق شخصيتنا فى سلسلة لا متناهية من الوجودات الحسية تقترب عندها من القداسة اقترابا لا حـــد له ٠

ولكن لكى يتـــحقق الخير الأسمى لا يكفى أن يكون من الميسور أن تقترب الفضيلة من القداسة اقترابا لا حد له ؛ بل لا بد أيضا من اتفاق يزداد احكاما بين الفضيلة والسعادة ٠ هنا أيضـــا يكون التحقق المطلق لأمر العقل مستحيلا ؛ ولكن نستطيع أن نتصور تقدما لا حد له نحو هذا التحقق ٠ وهذا التقدم بدوره لا يكون ممكن التصور الا بواسطة فعـــل فى العالم تقوم به ذات يتحقق فيها منذ الأزل الاتحاد التام بين القداسة والســـــعادة (ein höchstes ürsprungliches Gut) هـــذه الذات هى ما يسمى الله ٠

ما معنى الأفكار التى أدخلناها الآن وما قيمتها ؟ لا يمكن أن تكون معارف لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس٠ ولكنها اعتقادات مشروعة٠ وهى متفقه مع نتائج **نقد العقل الخالص** ، ملتئمة معها ٠ وهى تعطى معنى لأفكار تؤدى بالعقل الخالص النظرى الى تصورها دون أن يستطيع اثباتها٠

وفضلا عن هذا، انها وان تكن مجرد اعتقادات، فانها ليست اعتقادات فردية وذاتية بحتة ، لأن العقل نفسه قد فرضها ٠ هذه الاعتقادات كمـــا هى ، ملائمة تمام الملاءمة لحالنا الانسانى ٠ فلو أنه كان لدينا عن الله وعن البقاء معرفة نظرية وتامة لـــكان من المستحيل اخلاقيا ألا تستبد هـــذه الاعتقادات بارادتنا ، ولما كانت اخلاقيتنا حينئذ الا ميكانية ، ولما كنـــا الا دمى يحرك خيوطها الخوف أو الرغبة ٠

هذه الاعتقادات بمعنى ما أرفع من معارف العقل النظرى ٠ ولهـــا أهمية أكبر من حيث انها تتعلق بموضوعات حقيقية مطلقة ، فى حين أن المعارف النظرية مقصورة على الحقائق الحسية والظاهراتية ٠

نتيجة هذه النظرية أن واجباتنا يمكن على نحو مشروع أن تتصور ، لا على أنها من املاء العقل فحسب ، بل على أنها أوامر صادرة عن الله أو عن الكائن الأعلى ٠ فهذه النظرية تدخلنا اذن فى الدين ٠ ولكن الدين مفهوم هنا على نحو خاص يتعين أن نحدده ٠

ليس المقصود دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها ، بل المقصود بالعكس هو دين مؤسس عندنا على العقل ، ما دام أنه يقوم على الأخلاق التى تقوم بدورها على العقل • هذا الانقلاب فى الوضع ذو أهمية كبيرة • فاننا اذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبـــارة عن الاعتقاد برمز من الرموز ، أى الاعتقـــاد بمجموعة صيغ نظرية • فمثل هـذا الرمز يقتضى معارف لا نستطيع أن نملكها • وكذلك لا يستطيع الدين أن يكون حركات عملية تهدف الى أن تنتج فينا القداســة • لأن الحركات العملية أشياء حية ، واذا كنا قد تأدينا الى التسليم بأثر العقلى على الحسى ، فاننـــا لا نســـتطيع ، دون أن نناقض النظرية النقدية ، أن نقول بعلية الحسى بالنسبة الى ما فوق الحسى •

وإذن فهو دين عمل كله ، وعمل داخلى وأخلاقى خالص ، لا يزود الارادة بأى باعث جديد • ودوره عبارة عن أن يبرر فينـــا الأمل فى أن نشـــارك بأفعالنـــا ، المنعزلة فى ذاتها ، فى تحقيق نظام أخـلاقى قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة ، وفى مجىء ماتسميه المسيحية مملكة الله•

ولا يترتب على هذا أن تكون الأديان ضرورة بغير قيمـــة • ويبدو كانط وكأنه قد أغرى أولا بأن يطرحها • ولكن فى الطبعة الثانية لكتابه عن « الدين فى حدود العقـل الخالص » يقول بأنه ليس المقصـود هدم العقيدة الكنسية هدما تاما • فهذه العقيدة يمكن دائما أن تكون نافعـــة من حيث هى **أداة لعقيدة عقلية** • وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها ولكن مع العناية بتطهيرها من كل مايمكن أن يكون مضادا لهذا الدور ، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها • واذن فالأخلاق التى هى المبدأ هى أيضـــا فى آخر الأمر نهاية العمل •

٢

ما قيمة النظرية ، سواء من جهة المنطق الداخلى للمذهب أو من جهة الحقيقة المطلقة ؟ هذه النظرية أهى متسقة ، سواء مع النظرية الأخلاقيـــة التى بسطناها فيما تقدم أو مع نتائج **نقد العقل الخالص** ؟

وأولا ألا تغير طابع الأخـلاق الكانطية تغييرا عميقا ؟ هذه الأخلاق كانت تقوم كلها على فكرة القانون وكانت تستبعد اعتبار السعادة استبعادا تاما • بيد أننا نرى هنـــا أن السعادة قد صارت جزءا أساسيا من الخير الأسمى ، الذى هو نهاية النشاط الأخلاقى • وفلسفة الأخلاق هل تغيرت اذن الى فلسفة السعادة ؟

على الرغم من بعض المظاهر بل على الرغم من بعض النصوص التى ربما أثارت الدهشة ، لا يبدو أن مأخذ عدم الاتســاق مأخذ مشروع . رأينا كيف دخلت فكرة السعادة ، ورأينا كيف أن العقل ، منظورا اليـه فى جملته ، ومعتبرا فى حاجته الضرورية الى التماسك فى وحدته بعـد أن انقسم الى عقل نظرى وعقل عملى ، هو الذى وضع الطبيعة والقانون الأخلاقى وجها لوجه ، وهو الذى حدد مابينهما من علاقات . هذهالنظرية يمكن أن تختلف عن النظرية السابقة بدون تناقض لأنهــا لا تنطلق من نفس المبدأ بل من مبدأ أوسع . وطبيعى أن العقل فى ذاته يقرب ويؤلف بين العقلين اللذين همـا فى الحقيقة عقل واحــد ، هو ملكة التقريب بلا نهاية والتوحيد فى المطلق ، بين الواحد والمتعدد .

ولكن ألا يستبين لنا هنا ذلك التناقض الذى كثيرا ما عيب على كانط بين **نقد العقل الخالص ونقد العقل العملى** ؟ ألا يدعى العقل العملى ، خصوصا فى النظريات التى بسطناها منذ قليل ، أنه يجعلنا نبلغ الموضوعاتالمجاوزة للحس ، وهى تلك التى قرر العقل الخالص أنها لا سبيل الى معرفتها ؟

ربما لم يكن من الممكن استبعاد هذا المأخذ استبعادا مطلقا . غير أن ملاحظتين لا بد منهما . الأولى أن كانط نفسه قد رأى الصعوبة جيدا وبذل جميع جهوده لحلها ، وسعى الى أن يبين ، لا أن النظريتين متوافقتان فحسب ، بل ان الثانية ذات اتصال بالأولى. ويتم التوفيق بينهما بالتفرقة بين الواقعة المحضة وبين **كيف** ، بين **الماهو** وبين **على أى نحو** (quomodo) ذلك أنى أستطيع أن أنظر الى كل موضوع من جهتين: اما فى نفسه ، دون أن أسائل نفسى كيف كان ممكنا ، و فى علته وتكوينه . العقل النظرى يفسر ، على نحو تجريبى ، حدوث الظاهرات وحصولها . والعقل العملى يعلم فقط أن شيئا ما كائن دون أن يستطيع اطلاقا أن ينفذ الى فعل العلة التى جعلته كائنا . لكن العقل النظرى لا يستطيع أن يمنعنا من تصورات كهذه على شرط الا تكون متناقضة مع الواقع التجريبى. وعلى هذا النحو لا اعتراض له على اعتقادات العقل العملى . وأكثر من هذا يرى فى هـذه الاعتقادات تأكيد موضوعية الأفكار التى كان هو نفســه قد انساق الى وضعها باعتبارها مبادىء منظمة .

وفى استطاعتنا أن نلاحظ ثانيـــا أن كانط كان له الفضــل فى أن يضع بوضوح وعمق مشكلة ذات بال ، هى فى طبيعة الأشــياء . هــل للذهن طريقة واحدة للسلوك بازاء الكائن أم له عدة مســالك وما هى ؟ وفقا لكانط ، للذهن على الأشياء وجهتا نظر متعاندتان وهاتان الوجهتان

هما فى آخر الأمر العقل النظرى والعقل العملى · والتعارض الذى نبه اليه كانط موجود تحت أسماء مختلفة فى أغلب المذاهب المتأخرة · وليس غائبا حتى عن فلسفة أوجست كمت الذى يفسر الأعلى بالأدنى من جهة نظرية ، ويفسر الأدنى بالأعلى من جهة عملية .

ما الرأى ، بصرف النظر عن المذهب ، فى موقف كانط من الدين ؟ يريد أن يؤسس الدين على الأخلاق ، لا الأخلاق على الدين بما هو عقيدة · وهو يلتقى عبر القرون بسقراط الذى سبق أن أعلن أن الواجب واضح ولا سبيل الى اهداره ، سواء كانت هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة أم لم تكن هنالك حياة · الدين مصدر أمل للصالحين ، ولا يدخل فى بواعث طاعتهم للقانون ·

هذا الموقف يبدو مطابقا للروح العامة للفلسفة الحديثة التى تسلم أن لدينا فى النسبى نفسه ، فيما ليس بأول فى ذاته ولكن أول بالقياس الى وسائلنا فى المعرفة ، عناصر معرفة متينة ويقينية حقا · على هذه الفكرة يقوم علمنا واخلاقنا . لقد استهل بيكون العصورالحديثة حين قال ان الأمل ينبغى أن يزودنا لا بمادة العلم فقط بل بمبادئه أيضا. وديكارت بدأ من « الكوجيتو » ، وهو حقيقة فى ذاتها نسبية ، واعتبره حقيقة لا سبيل الى زعزعتها حتى قبل أن يصل الانسان الى المطلق · هذا الميل الذى تزايد نموه بعد بيكون وديكارت ، هو روح فلسفة كانط · وهو يعطى سمة حديثة جدا لنظريته فى الأخلاق ، موضوعة على أنها يقينية قبل اقامة الدين وموجودة فى تعاليمه · ولنقل أيضا اننا نسلك مسلكا حليما جدا وعمليا جدا حين نبرز بقدر ما فى الامكان العنصر الأخلاقى فى الأديان · فها هنا يوجد ، بالنسبة الى العقل نفسه ، الضمان لسلطانها ·

ولكن أننادى مع كانط بأن الأخلاق ذاتها خالية بتمامها من كل مضمون دينى ، وأنها تقودنا الى الدين ، بما هو شىء لا متجانس كله ، وجديد كله بالنسبة الى العقل ؟ فى هذا ربما كان مذهب كانط معيبا باسرافه فى التجريد · اذا اعتبرنا الحياة الأخلاقية كما هى معطاة ، من حيث هى شعور وحب وابتهاج ، كما هى فى الوقت نفسه جهد ارادى ، تبينا أن المبدأ الأخلاقى ، مهما نفترضه خالصا من كل شائبة ، يحمل فى جوفه من قبل قدرا من الحياة الدينية ·

ما الدين آخر الأمر ؟ انه وفقا للتعريف العميق الذى عرفه به « ريماخر » هو الشعور باعتمادنا على اللامتناهى وعلى الخالد ؛ انه الايمان

بكائن أعلى ، لا يمكن استعراضه عن طريق تجربتنا ، وفكرتنا عنه يجب أن تهدى أفعالنا . فكل دين يدعو الانسان الى أن يسلم نفسه ، وأن يسلم نفسه لمبدأ الكينونة والوحدة والانسجام فى جميع الأشياء . والمسيحية كلها ملخصة فى كلمات القديس يوحنا : « اذا أحب بعضنا بعضا ، أقام الله فينا ، وتحقق حبه فينا » .

لذلك لكى يكون للفعل طابع دينى يلزم ويكفى أن يعبر عن اذعان الفرد لكائن مثالى يجاوزه ، ارادة الفرد أن يحيا عضوا من أعضاء الكل الذى ينتمى اليه على نحو مثالى . وأن تحيا من أجل الكل هو أن يكون الروح الدينى مصدر الهامك . لأن الكل من وجهة نظر المعرفة بمعناها الصحيح ، ليس له وجود واقعى ولا قيمة حقيقية . ومن باب أولى فلا علية له ولا فاعلية .

والأخلاق فى جوهرها ، باقرار كانط نفسه ، هى خضوع الفرد للكلى ، والاعتقاد أن الطاعة للكلى هى الحرية والقوة العليا . واذن فالأخلاق منذ نقطة بدايتها تحتوى على عنصر دينى .

الفصل الثاني عشر

أخلاق كانط والعصر الحاضر

اود فى هذا الدرس الختامى أن الخص النقاط الرئيسية فى الاخلاق الكانطية ، وأن ابحث عما يمكن أن يكون لهذه النظرية من اهمية فى الوقت الحاضر ، والى أى حد يمكن أن تتجاوب مع اهتماماتنا وأن تزودنا بمعلومات مفيدة .

١

ما النقاط الرئيسية للنظرية مأخوذة فى جملتها ؟

ينبغى أن نلاحظ أولا وجهة نظر المنهج . لقد نحى كانط باستمرار مناهج كثيرة شاع استعمالها لاقامة الاخلاق . لم يقبل أن تجعل الاخلاق قائمة على اللاهوت ، ولو كان عقليا ، ولا أن توضع الواجبات بمثابة أوامر مصدرها كائن عظيم القدرة . لأن وجود الله ، لما كان فى نفسه ، قبل اعتبار الاخلاق ، غير قابل للاثبات اطلاقا ، فان أخلاقا كهذه لا تكون مؤسسة من وجهة النظر الفلسفية . وبوجه عام لا يقبل أن تجعل الاخلاق قائمة على الميتافيزيقا . فالمبادىء الميتافيزيقية التى تكون لازمة لنا لتزويدنا بالأسس المطلوبة ، كفكرة خير أسمى متعقل ، ليست فى متناول عقلنا ، كما تخيلت الميتافيزيقا القطعية . وأخيرا لا يستطاع كذلك تأسيس الاخلاق، كما فعل الانجليز، على معطيات الملاحظة السيكولوجية . فان هذه لاتستطيع أن تزودنا الا بمشاعر ، وبميول وبرقائع ذاتية ، دون أن تعطينا سببا مشروعا لاقامة هذه الوقائع قوانين من أجل الارادة .

واذن فلا واحد من هذه المناهج الثلاثة الشائعة الاستعمال فى اقامة الاخلاق بمشروع ولا منتج. ولكن أليست هذه المناهج الثلاثة هى الوحيدة التى يستطاع تصورها ؟

يرى كانط أنه الى جانب هذه المناهج الثلاثة ، هنالك طريق يبقى ممكنا مع أن أحدا لم يحاوله صراحة حتى الآن ، آلا وهو الطريق النقدى. وقوامه أن تكون نقطة البداية عندنا ، لا المعطيات التالية لحدس عقلى مزعوم ولا المعطيات المتغيرة للتجربة ، بل نفس واقعة التجربة ، مأخوذة على عمومها ، والبحث عن شروطها لمعرفة ما اذا كانت تفترض عناصر تتعداها ويمكن أن تستخدم لتبريرها على هذا المعنى أو غيره • واستخدام هذا المنهج يستخرج من التجربة ذاتها ، العقل باعتباره حقيقة أصيلة وخصبة • وعلى هذا العقل يريد كانط أن يؤسس الاخلاق • ولسوف يتساءل كما أن للعقل الخالص استعمالا نظريا أليس يمكن أن يكون له كذلك استعمال عملى ، وعما اذا لم يكن ممكنا تصور أن العقل الخالص بذاته، دون معونة « ميكانية » الطبيعة ، على أنه دافع للارادة ومبدأ تحديد لها • وفاعلية العقل هذه قد تبرر الاعتقاد الشائع لدى الناس بحقيقة الأخلاق •

والآن ما السمات الجوهرية المستمدة من هذا المنهج ؟

اذا نظرنا اليها ، ليس فى مرحلة معينة من مراحل نموها ، بل فى نقطة انتهائها ، تبينا أنها فى جملتها نظرية فى الخير الأسمى • وهى تختلف عن النظريات القديمة فى أن هذه النظريات كانت فى جوهرها تحليلية ، على حين أن كانط يسلك طريقا تأليفيا •

فكانط اذ يقيم فكرة الخير الاسمى ، يضع أولا فكرة الفضيلة ثم يضيف اليها بعد ذلك فكرة السعادة • فالفضيلة موضوعة على انها مراعاة القانون الاخلاقى ، والقانون الاخلاقى قانون متناسب مع ارادة حرة • فهو اذن علاقة تتوافق فيها الشمولية والحرية ، وهو اذن الامر بالتصرف طبقا لمبدأ يقبل أن يقام قانونا شموليا تترسمه الارادات الحرة •

والعنصر الثانى للخير الأسمى هو السعادة • وهى فى تصور كانط شىء غير متجانس اطلاقا مع الفضيلة • فعلى حين أن الفضيلة تعتمد على الارادة وعلى العقل الخالص دون غيرهما ، فان السعادة لا تعتمد الا على الحساسية • والحساسية عند الانسان مندمجة بأكملها فى «الميكانية» الطبيعية ، وبعبارة أخرى فهى كلها جسمانية وفردية •

وبين الفضيلة والسعادة يقيم كانط العلاقة التأليفية ، علاقة العلة بالمعلول ، والفضيلة طبقا لمطلب العقل ، يجب أن تنتج السعادة كأثر مترتب عليها لم تبحث عنه • والفضيلة تجعل الانسان جديرا بالسعادة ولكنها لا تشتمل عليها • فالاتحاد التام بين الفضيلة كعلة وبين السعادة كمعلول ، هذا هو الخير الاسمى متحققا •

الأخـلاق تعلمنا أنه يجب أن نعمل على تحققها والشروط التى بها يمكن أن يكون عملنا منتجا ٠

ما مكان هذه النظرية فى جملة الحياة الروحية للانسان ؟

الأخلاق ، متصورة على هذا النحو ، تتميز تميزا أساسيا عن العلم ٠ انها تمثل آزاءه طرازا من الأشياء موازيا له ولا يمكن ردها اليه ٠ فبينما العلم قوامه معارف نستطيع أن نبنيها بادئين من عناصرها ، فان الاخلاق موضوع اعتقاد بحت ٠ اننا لا نستطيع بحسنا الداخلى ، أن ندرك عناصر الحقائق الأخلاقية . اننا نعرف عن هذه الحقائق انها كائنة دون أن نستطيع القول لم هى كائنة ٠ والحدس اللازم لمعرفة النظرية يعوزنا هنـا ٠ لأن هذا الحدس ان هو الا حدس الحرية الذى يجاوز غير منازع ملكة الحدس لدينا ٠

غير أن الأخلاق ليست موضوع اعتقاد من نوع الاعتقادات التى تفترضها الاديان الوضعية ٠ فان هذه الاديان تفرض الاعتقـاد باسم السـلطة وعلى هذا فانها تخاطب العاطفة وحدها ولا تخاطب العقل ٠ أما عند كانط فالأمر صريح بأننا بصدد اعتقاد من العقل واقتناع يمليه علينـا عقلنا نفسه ، وهو العقل ذاته الذى يبرر علمنا بالأشـياء الطبيعية . وهـذا الاعتقاد أبعد من أن يفرض علينا من الخارج وعن أن يكون فعلا مصـدره الطاعة السلبية .

ولكن مع أن الأخلاق لا يمكن ردها الى العلم ولا الى الدين فان لها صلة بالعلم وبالدين على السواء ٠

١ ــ انها لا تناقض العلم وهى تتوافق معه ٠ وليس ذلك كل ما فى الأمر فانه الى هذه العلاقة السلبية البحت تنضاف علاقة ايجابية ٠ فالعـلم يقودنا الى أن نتصـور بمثابة مبـادىء منظمة ، أفكارا ليست معطاة فى التجربة ولا يمكن أن تكون معطاة فى التجربة ٠ هذه المبادىء هى التى تحظر علينا أن نقنع أبدا بالتفسيرات القريبة وهى الوحيدة التى نسـتطيع أن نجدها والتى تضطرنا الى الصعود الى غير نهاية من علة الى علة ، نحو مبدأ أول لا سبيل الى الوصول اليه ٠ بيد أن هذه الفكرة ، فكرة اللامشروط التى تفترضها التجربة دون أن تستطيع أن تعرضها ، هى على التحقيـق لباب الحقيقة الاخلاقية وتتلقى من العقل العملى توكيدا جـديدا ٠ واذن فالاعتقاد الاخلاقى بدلا من أن يزعزع البناء العلمى ، يدعمه ويتممه بتوكيده أفكارا تتوج هذا البنيان ٠

٢ ــ اذا كانت الأخلاق تقوم على العقل لا على عقيدة دينية ما فيبقى صحيحا على الأقل انها تؤدى بالذهن منطقيا الى الدين كتتمة لها . ذلك انه بين الفضيلة والسعادة لا يوجد بالنسبة لنا علاقة علية يمكن اثباتها . لا نستطيع أن نتصور كيف يتيسر الطبيعة ، وهى ميكانية عمياء بحتة ، ان تحقق الاتحاد المستنير بين الفضيلة والسعادة . واذن فنحن مسوقون الى التسليم بوجود اله حكيم قدير يجعل القوانين الفيزيقية ملائمة للقوانين الأخلاقية .

وبالاجمال يستطيع الانسان أن يقول ان أخلاق كانط تتألف من المبادىء الأساسية الثلاثة المعروفة فى الحياة المسيحية ، ولكن مفهومة على نحو مختلف : «الايمان» و «الأمل» و «الاحسان» . وقد جعل كانط الاعتقاد نقطة بداية ، ولكنه اعتقاد عقلانى خالص ، وهو آخر الأمر الاعتقاد فى العقل . وبعد الايمان ، وكنتيجة للتفكير فى موضوعه ، يأتى الامل . لأن الدين عند كانط هو الامل بأن جهودنا النازعة الى اقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا .

وأخيرا الاحسان ، الحب الالهى ، يؤدى هو أيضا دورا فى هذه النظرية : ان التداخل بين الارادة والشعور ، واندماج الجهد والميل فى الحب العقلى ، هو عند كانط النهاية المثالية للحياة الاخلاقية .

٢

ألهذه الاخلاق أهمية بالنسبة للمجتمع المعاصر ؟

لكي نستطاع الاجابة على هذا السؤال يحسن أن نسائل أنفسنا أولا ماهى السمات الاساسية لما يسمى بالروح الحديث ؟ أصحيح أننا يجب أن نضع لأنفسنا هذا السؤال ؟ ألا تهم الأخلاق الانسان على وجه العموم ، والطبيعة الانسانية الدائمة ، لا الانسان منظورا اليه من مظاهره الخارجية المتغيرة تبعا للأزمان المختلفة ؟

كل شىء يعلن أن من مفاخر عصرنا التى يعتز بها أنه قد جاء بعدد من المبادىء الجديدة ، وأنه على أقل تقدير قد نمى بعض مبادىء كانت ممنحوة فيما مضى ، وقد بلغ هذا التجديد حدا يدعو الى الاعتقاد بأن المستقبل سوف لا يشبه الماضى . اننا نميل الى التخلى عن هذه النظرية

التى حظيت بالقبول زمنا طويلا ، والتى تقول بأن الانسانية تغدو وتروح ، وانها تتأرجح طبقا لايقاع من « التقدم والتخلف » corsi e ricorsi ، كما يقول « فيكو » ، ولا تتغير حقا . واذن فيعنينا أن نتساءل عما اذا لم تكن بعض السمات التى اتسم بها عصرنا من شأنها أن تؤدى الى تغييرات فى مبادىء الأخلاق ذاتها .

أول هذه السمات هو تقدم العلم هذا التقدم الذى لا يصدق ، تقدم علم مستوثق فاتح ، ليس تأمليا فقط ، كالانساق الشامخة عند القدماء ، ولكنه ينفذ بقدر من العمق الى أحشاء الحقيقة ، فى عللها المنتجة ، بحيث يسمح بالتكهن بالظاهرات ، بل بتعديلها فى اتجاه رغباتها .

والسمة الثانية المميزة لعصرنا هى تقدم الديمقراطية ، تقدم المساواة فى الحقوق لدى جميع الناس ، ومنه تنتج مساهمة الجميع فى الشئون العامة مساهمة متزايدة ، ومنطقيا ينتج الميل الى اقامة المساواة فى الظروف .

والسمة الثالثة هى التعميم والتقدم العجيب فى التعليم والرخاء . وهذه السمة الثالثة هى فيما يبدو نتيجة ضرورية للسمتين الأوليين .

هذه العوامل الثلاثة لا تخلو من التأثير فى الافكار الاخلاقية . وقد نتساءل أحيانا عما اذا لم تكن قد قلبتها . وتتبع أثرها بالتفصيل ربما كان مهمة لا تنتهى . وها هنا بصفة خاصة ثلاثة تيارات فكرية يبدو أنها قد صدرت عنها .

١ ـ يطمح الناس الى اقامة أخلاق علمية حقا . وتقدم العلم قد أوضح وأشاع فكرة العلم ، بحيث اننا لا نقنع بمظهر خداع ، ولا نهتم الا بما رسخ اثباته بالوقائع ، كحقائق الفيزيقا أو حقائق العلوم الطبيعية . وهذا الطابع يسعى الناس بشتى الاساليب الى اعطائه للأخلاق ، يريدون أن تؤسس على العلوم المستقرة ، أو أن تقوم على غرار تلك العلوم .

٢ ـ ولا يقفون عند هذه العموميات . فمن الافكار التى هى اليوم أشد انتشارا يوجد تصور مؤداه أن الاخلاق يجب أن تعتبر ضميمة للعلم بأحوال المجتمعات الانسانية . وكثيرا ما نسمع أن الاخلاق نفسها واقعة اجتماعية . فاذا كان الامر كذلك فانها لا تملك مبدأها فى نفسها . وليست شيئا سوى البحث عن النتائج التى تشتق بالنسبة للفرد من

علاقاته بمختلف طوائف الناس التى هو جزء منها • والضمير ، والعقل لا قيمة لهما الا بالنسبة الى هذه العلاقات التى هى منبعهما •

٣ ـ ويمكن الاشارة أيضا الى فكرة أخرى ذائعة جدا وقوية جدا . هذه الفكرة هى أن الاخلاق ، على وجه الاجمال، تختلط بالحضارة، وان أكثر الشعوب حضارة هو أيضا الشعب الذى هو الأكثر حقوقا . وأن التقدم الأخلاقى فى العالم قوامه السيادة المتزايدة للشعوب ذات الثقافة الأكثر تقدما ولا أهمية فى هذا المعنى لأن يملك شعب جميع الفضائل التى كان الناس قديما يسمونها أخلاقية : كالتقوى ، والأمانة وقوة النفس والانسانية والشعور بالعدالة ، والشعور بالواجب ، اذا كان حظه أقل من الجامعات وأقل من التجارة والصناعة ، وأذا لم يقع بعد فريسة للغرام بالترف ورغد العيش ، واذا كانت عاداته بسيطة وعتيقة ، واذا كان ما يملكه من المدافع وأجهزة الحرب أقل ، وكان لا يحلم بتدمير الضعفاء وغزو الأراضى المنتجة ، فمن الأخلاق أن يفنى على يد شعب أكثر تقدما وأشد بأسا ، ويجب أن نشهد سحقه ونحن راضون •

هذه التصورات المختلفة أتترك مجالا لأخلاق لا تزال كلاسيكية جدا وقليلة الاهتـــمام بالظروف المتغيرة التى تكتنف الحياة الانسانية ، مثل أخلاق كانط ؟ أفلا نزال نحن المقتنعين بوجوب أن يكون الانســـان ابن زمانه قبـــل كل شىء ، بازاء أخلاق كانت تطمع فى أن تقوم خارج الزمان والمكان ؟

٣

(أ) ان وجهـــة نظر كانط ، وفى ذهنه أنهـــا يجب الا تكون نظرية ولا ميتافيزيقية ، تجيب فيما يبدو ، على الاقل من جانبها السلبى ، عن اتجاه أذهاننا • ولكن هل تذهب المشابهة الى أبعد من هذا ؟

ان كانط يرفض كل تفسير تجريبى للأخلاق ، ويبـــحث عن وجهة نظر ، ان لم تكن ميتافيزيقية ، تكون مع ذلك مجاوزة للحس • ويبـــــدو أنه بهذا يعارض الروح الحديث كل المعارضة •

ونستطيع أن نلاحظ أولا أن أخلاقا تجريبية صرفة تتنـــاقض مع ما يسميه الناس باسم « الأخلاق » : لأن الأخلاق فى صممها تتضـــمن فكرة شىء يجب أن يكون وربما لن يكون أبدا .

واذا كانت المعانى التجريبية هى وحدها ذات قيمة ، فالانسانية فى معتقداتها الأخلاقية تكون مخدوعة اذن وواقعة فى وهم ٠

ولكن ألا يحسن أن نسلم بهذه النتيجة بدلا من أن نتابع كانط فى بحثه عن مبدأ مجاوز للمحسوس ؟ قد كان يكون الامر كذلك لو أن كانط حدثنا عن مطلق دون اتصال بالتجربة ٠ ولكننا نعرف بالعكس أن المطلوب عنده هو مبدأ موضوع فى نفس ظروف التجربة . وهذا التحليل النقدى للتجربة لا نستطيع أن نستغنى عن القيام به ، دون أن نعدل عن الاستقصاء الفلسفي. وعبثا نحاول أن نجمع وقائع فاننا لا نفهم معناها الفلسفى ولا نستطيع أن نحدد قيمتها العملية وحجيتها ، اذا نحن لم نبحث عن مبلغ تضمنها لعنصر ثابت ، كلى وضرورى ٠ والعقل كما يفهمه كانط ، ليس شيئا آخر غير هذا العنصر ٠

أفيبقى مع ذلك من الممكن أن نسلم معه بعقل عملى خالص متميز عن العقل النظرى ؟ ان التمييز القاطع جدا عند كانط بين النظرى والعملى يبدو فى نظر الكثيرين مصطنعا ٠ ومع ذلك فهو يظل احدى وجهات النظر التى احتفظت بها الفلسفة المعاصرة ٠ فان قيل ان هذا التمييز لا يظهر بوضوح الا لمن يدرسون ملكاتنا فى حال نضجها لا فى تكوينها ، قلنا ان الفعل يمكن أن ينبىء عن القوة كما أن العالم الاكبر يعين على معرفة العالم الأصغر ٠

(ب) هذه هى القيمة الفعلية من وجهة نظر منهج كانط ٠ فماذا يجب أن نرى فى مذهبه بمعناه الحقيقى ؟

النقطة التى تسترعى نظرنا أول الأمر انه يبدأ بوضع فكرة الواجب. فما هو هذا الواجب الموضوع على هذا النحو فى قمة المذهب؟ أليس قهر ارادة بأخرى يكون بالضرورة شعارا تحكميا ؟ فما هو موقفنا حيال تصور مخالف للأفكار الحديثة الى هذا الحد ؟

يبدو أن الحالة الراهنة للفكر الانسانى ، بدلا من أن تجعل فكرة الواجب غير مجدية ، تجعلها على العكس أكثر ضرورة من أى وقت مضى ٠

اننا نجد أنفسنا أمام جمهرة من الأفكار المختلفة ، تقترح علينا بمثابة قواعد للسلوك ٠ وكل واحدة منها تعرض نفسها محفوفة بوقائع واستدلالات من شأنها أن تثبت بداهتها ٠ ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن أيا من هذه البراهين ثبتت أمام نقد مهما يقل حظه من الجد ٠ كل هذه الاستدلالات يعوزها الجزء الأساسى ، أعنى اثبات اننا يجب علينا أن نقيم

لها وزنا في مجال العمل. وحقيقة الأمر ان الأفكار التي تعرض على الناس كمبادىء للأخلاق ليس لها مثل هذه القيمة الا اذا أدخلنا فيها مسبقا ـ وسواء فطنا الى ذلك أم لم نفطن ، نفس فكرة الواجب هذه التي يراد الاستغناء عنها . فلننظر مثلا فكرة التضامن التي يرى الكثيرون أنها احدى معطيات الأخلاق .

لو سلمنا بثبوت التضامن فما المسلك الذي يكون من المعقول اتخاذه ؟ فاذا لاحظت وجود مركز للعدوى في جسمي يمكن أن تنتقل منه العدوى الى كياني كله، فانني أطلب استئصال الجزء المريض من جسمي أو على الاقل عزل هذا الجزء عن الأجزاء المجاورة . ومثل هذا الاجراء المعقول يتخذ بالنسبة لأمثالنا من الناس الذين يوشكون أن يصيبونا بعدواهم الجسمانية أو الاخلاقية . ومع ذلك فاننا نستخلص من التضامن نتيجة تختلف عن ذلك تمام الاختلاف . ذلك أننا ، على حد قول نيتشه ، قد أدخلنا خلسة في تصوير التضامن فكرة الاحسان المسيحية وفكرة الواجب .

والأمر كذلك في أفكارنا عن الحق ، وبخاصة عن الحقوق المعلنة سنة ١٧٨٩ . فاذا تساوت الاحزاب المتعارضة في ادعائها الاستناد الى هذا الاعلان ، فمرجع ذلك الى أنه في نفسه غامض يحتمل المعاني المختلفة باختلاف ما يعطى له من مضمون أخلاقي . واذا كان الناس ينظرون الى الحق نظرة احترام فذلك لأنهم يحددونه ــ عن وعي أو بغير وعي ــ بفكرة الواجب .

واذن فالافكار الحديثة لا يمكن أن تجعل الاخلاق الكانطية عديمة الفائدة : بل ربما جعلتها أشد ضرورة . ذلك لأنه كلما ازداد الانسان قوة زادت الحاجة الى اخضاع استعمال هذه القوة لقاعدة . قال لوكريس : « ان كل انسان يشعر بمدى ما يمكن أن يبلغه استعماله لما يملك من قدرات » .

وما من شك في أن قوى الانسان تضاعفت مئات المرات بفضل العلم . والجماعات ، بصفة خاصة ، تملك وسوف تملك قوة ساحقة . واذا قدرنا بأنها على الرغم من ذلك ليس لها الحق في أن تقول ان رغباتي أوامر (sic volo, sic jubeo) فذلك لأننا نفترض لدى الافراد والجماعات فكرة الواجب موازنة للقوة المطلقة .

وكذلك بقدر ما تتسع رقعة الحق ، وبقدر ما يتمتع بضمانات أكثر فاعلية ، فانه يهيىء للانسان أن يقتضي من الآخرين اشباع حاجاته فحسب

دون أن يخضع نفسه لأي مجهود ، اذا لم تكن فكرة الواجب لديه بذلك القدر من القوة والسلطان .

وفكرة الواجب هذه التى تظل نافعة وضرورية تبقى فى الوقت نفسه ممكنة فى الاذهان ما دام أن تأكد الواجب متصور على أنه فعـل من أفعال الارادة الحرة ، يبتغي ، بوحي من العقل، تحقيق العقل نفسه . وقد كان الرواقيون يقولون ان هناك أشياء بدونها لا نستطيع أن نحيا ، وأشياء بدونها لا نريد الحياة : فمن ذا الذى يستطيع أن يمنعنى من طلب هـذا النوع الثانى من الأشياء ؟

واذن فالاعتقاد بالواجب ، عندنا وعند كانط على السواء ، هـو بداية الأخلاق . غير أنه ليس سوى البداية . ولكن يبقى أن نعرف ما هو الواجب . مع كانط سيكون سيرنا من الواجب ، وهو واقعة أولى وبديهية، الى الخير الاخلاقى ، وهو فكرة معقدة وغامضة . فهل سيكون فى وسعه أن يقودنا فى هذا الانتقال من الواحد الى الآخر ؟

(ج) لكى يعطى كانط مضمونا لفكرة الواجب ، عرض علينا معيـار الشمولية فقال : الاخلاقى هو كل فعل يمكن أن تقام قاعدته المعينة قانونا شموليا . وهذه الفكرة التى تفرق بين الاخلاق الكانطية والاخلاق القديمـة ذات أهمية كبيرة . فالقدماء اذ جعلوا شرط الحكمة العلم ونبل النفس بل أحيانا ازدراء السوقى ، قد جعلوا منها امتيازا لا يناله الا بعض الصفوة المختارين . أما عند كانط فالاخلاقية لاتكون كذلك الا اذا كانت فىمتناول الجميع على حد سواء . وبعد أن وضح كانط هذا المبدأ رأى أن يجعـل قدرتنا حدا لواجبنا . وقد استبعد واجب الحب ، لأن أحدا لا يستطيع أن يحب كما يشاء .

ويبدو أن كانط قد خلط هنا بين الامكانية الأخلاقية المتوقفة على الحرية وبين الامكانية المادية التى تعطيها الطبيعة مباشرة . ولكن فى حين أن القدرة فى المجـال الفيزيقى يمكن أن تقاس وأنها ثابتة فليس ذلك شـأن القوة الأخلاقية . ففى مجال الواجب لا يعرف الانسان مقدما ما الذي يقـدر عليه . قال كانط : « اذا كنت ملزما فلأنك مستطيع ، أنت ملزم بقـدر ما تستطيع » . وكان الأحرى أن يقال : « ان اقتناعك بواجب معناه أنك تستطيع آداءه » . وفكرة الواجب نفسها ، متى احتوتها النفس بتمامها خلقت الامكانية والقدرة . وأقوى الناس هم أولئك الذين اعتقدوا أنهم كانوا أداة لفعل الله .

وقاعدة كانط : « لا يجب عليك الا ما تستطيع » هى المضمون الأول للامر الأخلاقى . ولكنها هى المضمون الأول فقط . أولا ، القانون لا يرمى الا الى الحدس ، وهو الصورة الوحيدة لنشاطنا التى تكون فى متناولنا مباشرة . وبعد ذلك لا يأمرنا القانون الأخلاقى ، بالنية وحدها بل بالشعور ، وأخيرا ، لا يأمرنا بالشعور وحده بل بالعمل . وبتأثير فكرة الواجب نفسها نغدو شيئا فشيئا أكثر سيطرة على طبيعتنا بتمامها .

واذن فيجب الابقاء على مبدأ الشمولية ، وانما يتعين صياغته بصورة أشد جرأة :

« الواجب ليس فحسب هو ما يمكن بل ما يجب أن يقترح موضوعا لنشاط كل كائن عاقل » .

د - فهل يكون معيار القيمة الشمولية كافيا ، حتى مع التوسع فيه الى هذا الحد ؟ أليس للجزئى ، حقيقة ، مكان فى موضوع الأخلاق كما يرى كانط ؟

ان من قبيل المبالغة القول بأن كانط يستبعد الجزئى استبعادا تاما . الفعل الأخلاقى عند كانط مسرحه الطبيعة ، وان من النقاط الرئيسية فى مذهبه وجوب الربط بين الأخلاقية والسعادة . الا أن الأخلاقية بمعناها الصحيح تبقى عنده قائمة الى جانب الطبيعة ، والطبيعة تقدم لها البيئة وقد صاغها الله منسجمة معها . ولكن الانسان لكى يحقق القانون الأخلاقى من حيث انه يقوم بالعمل الأخلاقى بمعناه الدقيق ، انما ينفك من قيود الطبيعة ويأوى الى عالم آخر . هنالك يسعى الى أن يحقق ما يشبه طبيعة « فوقانية » ، أى مملكة الغايات ، وجمهورية الأشخاص الأخلاقيين . فما هى هذه الشخصية على وجه التحقيق ؟ يعرفها كانط بأنها الغاء الحواجز التى تفصل بين الأفراد بعضهم عن بعض فى النطاق الطبيعى ، وامتلاك زمام النفس القائم على المشاركة فى عالم المعقولات .

ولكن اذا قطعنا كل صلة بيننا وبين الطبيعة فاننا لا نرى جيدا ما هى الشخصية المتميزة التى يمكن أن تبقى بعد ذلك . ويبدو آخر الأمر أن هذه الأخلاق تسير بنا الى محو للأشخاص يقربهم من التجانس غير المتميز الذى يكون للطبيعة غير العضوية . ولكن هل مثل هذا المذهب مما يرضى ضميرنا ؟ مما لا شك فيه أن الجزئى والنوعى والفردى على تعدد صوره يطالب بيننا بالحق الأخلاقى فى الوجود . ان تفوق الكائنات ذات التكوين العضوى المكتمل على الطبيعة غير العضوية ، فيما يرى البعض ، هو فى تغايرها الذى تناضل لتحقيقه .

هذه الحاجة الى التنوع والفردية ، والى الشمولية والتشابه فى آن واحد هل هى مشروعة ؟ يجب أن نلاحظ أن السبب الذى من أجله يميل مذهب كانط على هذا النحو الى الغاء الفردى لصالح الشمولى هو أنه يقوم على العقل الخالص وحده وأنه فى العقل الخالص لا يوجد تغاير للأفراد ، لكن هل من سداد الرأى أن نقيم الأخلاق على العقل فى تمام عريه ؟ ان العقل ، فى الواقع ، موصول بالطبيعة ، ولا يمكن فصله عنها ولو منطقيا • والأخلاق لا ينبغى ولا يمكن أن تكون الا بتحقيق مزيد من الانسجام بين الطبيعة والعقل ، وليس بالانفصال عنها •

يجدر اذن الرجوع على نحو ما الى تعاليم القدماء : السير على سنن الطبيعة والتوفيق بينها وبين مذهب كانط • فاذا أخذنا بوجهة النظر هذه وجدنا أن الانسان بوجه عام واجبه هو أن يمارس طبقا لتعبير ارسطو « كماله الخاص » وأن يحقق على هذا النحو أجمل عمل ممكن • ولكن الانسانية ليست مجرد نوع مكون من كائنات متماثلة • انها أيضا مجموعة من الصور والنماذج والخصوصيات لكل منها قيمته ومقدرته • كل صورة انسانية سوية فى سماتها الجوهرية يمكن وينبغى أن تتطور مع الاحتفاظ بفرديتها •

واذن فالأخلاق لا تقتضى العمل فى ظل فكرة الشمول فحسب ولكنها تريد أيضا أن نسعى الى كمال الجزئى والفردى بما هما كذلك • هذان القانونان يجب أن يتعايشا • كيف يكون هذا ممكنا ؟ المشكلة ضخمة ، ولكن منطق الأخلاق مهمته أن يوفق لا أن يستبعد • وأية مشكلة أخلاقية هى دائما فى حقيقة أمرها بحث عن توفيق ما • فالانسان يغادر المجال العملى الى المجال النظرى حين يحاول أن يصوغ الحقائق الحية بحيث يقصى بعضها البعض الآخر بموجب مبدأ التناقض• وهكذا فليست المشكلة أن نهدم فردية كل كائن ، وكل مجموعة وكل طائفة وكل صورة متميزة للطبيعة الانسانية ، بل ان نجعلها تسهم بحسب قدراتها فى انسجام المجموع • والعظمة الحقيقة لجميع الناس ، تلك التى تحقق المساواة بينهم ، هى أن يعمل كل واحد منهم بقدر فرديته ، لخلق وتنمية العمل المشترك ألا وهو الانسانية الواحدة والمتعددة ، القوية والخيرة ، وهى التأليف ، على أكمل صورة يمكن أن نحلم بها ، بين العقل والطبيعة •

لقد قال سبينوزا : « ليس ينبغى أن نقهر الكراهية بالكراهية ، بل **يجب التغلب عليها بالحب والأريحية »** •

« انتهى »

فهرس

الموضوع	الصفحة

القسم الثانى

الجدل الترنسندنتالى

الموضوع **الصفحة**

القسم الثالث

أخـــلاق كانط

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٢/٤٠٦٣



